

Kingdom of Saudi Arabia
Ministry of Education
Umm Al-Qura University





Assoul Magazine

Issued by
Saudi Scientific Society
For the science of origins
And the purposes of the law



Assoul Magazine

Research and studies
The principles of jurisprudence and the purposes of Sharia



Fifth issue

Shaban 1442 AH
April 2021 AD





لأبحاث و دراسات أصول الفقه

و مقاصد الشريعة

تصدر عن الجمعية العلمية السعودية
لعلم الأصول ومقاصد الشريعة

العدد الخامس شعبان ١٤٤٢هـ / أبريل ٢٠٢١م


بسم الله الرحمن الرحيم



مجلة أصـــول

دورية علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والدراسات في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة تصدر عن جمعية (أصول) مرتين سنوياً.

الرؤية

أن تكون المجلة وجهة الباحثين الأولى لنشر أبحاثهم المتميزة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة.

الرسالة

نشر الأبحاث العلمية المحكمة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والأعمال العلمية المتصلة بذلك وفق معايير النشر الدولي للمجلات العلمية المحكمة(ISI) .

أهداف المجلة

١- إثراء البحث العلمي وتنميته في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة من خلال توفير وعاء علمي متخصص يشجع الباحثين على نشر أبحاثهم المتميزة.

٢- الإسهام في معالجة القضايا المعاصرة من خلال نشر الأبحاث المتميزة التي تتناول تلك القضايا من منظور علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

٣- متابعة ورصد أبرز اتجاهات النشاط العلمي في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة من خلال نشر المراجعات النقدية للكتب وأخبار الرسائل الجامعية وتقارير المؤتمرات والندوات.

٤- تحقيق التواصل العلمي بين المتخصصين في أصول الفقه ومقاصد الشريعة من خلال تقويم الأبحاث وتبادل الخبرات وفتح نوافذ جديدة للنقد الموضوعي الهادف.

التحكيم العلمي

تخضع جميع البحوث التي تنشر في المجلة لتحكيم علمي دقيق من قبل فاحصين اثنين على الأقل حسب المعايير العلمية المتعارف عليها في ذلك.

مجالات النشر في المجلة

١- البحوث والدراسات العلمية المتصلة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة وتطبيقاتها التي تتسم بالأصالة والجدة والإضافة العلمية وسلامة المنهج.
٢- دراسة وتحقيق مخطوطات التراث المتصلة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة ذات الإضافة العلمية.
٣- مراجعات وعروض الكتب الجديدة المتصلة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة.
٤- تقارير المؤتمرات والندوات العلمية المتصلة بأصول الفقه ومقاصد الشريعة.
٥- مستخلصات الرسائل الجامعية المتميزة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة .
٦- الفهارس والكشافات المتخصصة في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة .
٧- ما تطرحه هيئة التحرير من قضايا يستكتب فيها أهل العلم وأصحاب الخبرة مما له صلة بأهداف المجلة.
٨- الدراسات الموجزة في التعريف بالكتب في أصول الفقه ومقاصد الشريعة.
٩- اللقاءات العلمية مع المتخصصين في أصول الفقه ومقاصد الشريعة.

ضوابط النشر في المجلة

ترحب المجلة بنشر الأبحاث والأعمال العلمية التي تتحقق فيها الضوابط التالية:

– أن يكون البحث ضمن تخصص المجلة وهو:(أصول الفقه ومقاصد الشريعة وتطبيقاتها).

– أَلاَّ يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاءٍ آخر أو مقدماً للنشر في جهة أخرى خلال فترة تقديمه للنشر في المجلة ويعد إرساله للنشر عبر موقع المجلة تعهداً بذلك .

–أن يمتاز البحث بالجدة والأصالة وسلامة المنهج.

– أن يكون البحث سالماً من الأخطاء اللغوية والنحوية والطباعية مع الاهتمام بعلامات الترقيم.

– ألاّ يكون البحث جزءاً من عملٍ علمي أو رسالة (ماجستير) أو(دكتوراة) نال بها الباحث درجة علمية.

– أَلاَّ تزيد صفحات البحث عن (٥٠) صفحة من مقاس(A4)متضمنةً الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع، ويمكن نشر البحث الذي تزيد صفحاته عن ذلك في عددين أو أكثر.

–أن تتضمن مقدمة البحث العناصر الآتية: موضوع البحث، أهمية البحث، أهداف البحث، الدراسات السابقة (إن وجدت)،منهج البحث، خطة البحث، إجراءات البحث.

– أن يرفق الباحث مستخلصاً للبحث باللغتين (العربية والإنجليزية) ، يتضمن العناصر التالية: (موضوع البحث، وأهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج، وأهم التوصيات) تحرر بعبارات قصيرة في فقرات مدمجة بما لا يزيد عن (٢٥٠)كلمة .

–أن يُتبع الباحث كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، بحيث لا يتجاوز

عددها (٦) كلمات.

– أن يرفق الباحث سيرة ذاتية مختصرة له تتضمن : (اسمه ، ودرجته العلمية ، والجهة التي يعمل فيها ، وأبرز أعماله العلمية ، وبريده الالكتروني)

–أن يتم إرسال البحث عبر البريد الإلكتروني للمجلة مطبوعاً وفق المواصفات الفنية الآتية:

أ– البرنامج : وورد XP أو ما يماثله.

ب– نوع الخط للمتن : sutolym بمقاس ٥,٤١والتباعد بين السطور: تام بمقاس٥٢.

ج– نوع الخط للعنوان الرئيسي: SRK HEAD١ بمقاس ٧١

د– نوع الخط للعنوان الجانبي: Traditional Arabic (غامق) بمقاس ٥,٦١

هـ–نوع الخط للحواشي :Mylotus بمقاس ١١والتباعد بين السطور: تام بمقاس٨١.

هـ– مقاس الكتابة الداخلية: ٢١×٩١

بهوامش: أعلى:٤,٥ وأسفل: ٣,٥ وأيسر وأيمن : ٥,٤

–تكتب الآيات القرآنية وفق المصحف الإلكتروني لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بحجم ٤١ بلون عادي (غير غامق).

– توضع حواشي كل صفحة في أسفلها بترقيمٍ مستقلٍّ عن غيرها.

–التوثيق في الحاشية السفلية يكون على النحو الآتي :(عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/ورقم الصفحة) مثال: روضة الناظر، لابن قدامة (٤٨١/٣).

أما الآية القرآنية: فيشار إليها في المتن فقط باسم السورة يتبعه نقطتان: ثم رقم الآية، مثال : [يونس: ٧٨].

– توضع قائمة المصادر والمراجع في آخر البحث مع ترتيبها هجائياً بحسب

العنوانوتمييز العناوين بخطٍّ غامق مع استيفاء بيانات النشر على النحو الآتي:

إذا كان المرجع كتاباً : عنوان الكتاب ، ثم اسم المؤلف ، ثم اسم المحقق(إن وجد)، ثم دار النشر ، ثم مكان النشر ، ثم رقم الطبعة ، ثم سنة النشر.

وإذا كان المرجع رسالة جامعية لم تطبع : عنوان الرسالة، ثم اسم الباحث، ثم الدرجة العلمية التي تقدم لها الباحث بالرسالة (ماجستير/دكتوراه)، ثم اسم الكلية ، ثم اسم الجامعة ، ثم السنة .

وإذا كان المرجع مقالاً أو بحثاً في دورية :عنوان المقال ، ثم اسم الكاتب أو الباحث، ثم اسم الدورية ، ثم جهة صدورها ، ثم رقم المجلد ، ثم رقم العدد ، ثم سنة النشر ، ثم رقم صفحات المقال أو البحث .

*وإذا لم توجد بعض بيانات المرجع فيمكن استعمال الاختصارات الآتية:

(د.م) = بدون مكان النشر.

(د.ن) = بدون ذكر اسم الناشر.

(د.ط) = بدون رقم الطبعة.

(د.ت) = بدون تاريخ النشر.

–أن يذيل البحث بخاتمةٍ موجزةٍ تتضمن أهم (النتائج) و(التوصيات) التي توصل إليها الباحث.

–يحق لهيئة التحرير القيام بالفحص الأولي للبحث لتحديد مدى أهليته للتحكيم أو رفضه .

–في حال قبول البحث مبدئياً، يتم عرضه على مُحكَّمين من ذوي الاختصاص في مجال البحث ، وذلك لإبداء آرائهم حول مدى أصالة البحث، وقيمته العلمية، ومدى التزام الباحث بالمنهجية المتعارف عليها .

– لا يحق للباحث إذا قدم عمله للنشر في المجلة وأرسل البحث للمحكمين أن يعدل عن نشره في المجلة إلا بدفع ما لا يقل عن (١٠٠٠) ريال من مصاريف التحكيم.

-يُخطَر الباحث بقرار صلاحية بحثه للنشر من عدمها خلال أربعة أسابيع على الأكثر من تاريخ إرسال البحث للتحكيم.

-في حال قررت لجنة التحكيم عدم قبول العمل للنشر فإن المجلة تبلغ الباحث بذلك ولا يلزمها ذكر الأسباب ولا إرسال تقارير المحكمين إلى الباحث.

-في حال ورود ملاحظات من المحكّمين، تُرسل تلك الملاحظات إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة بموجبها، على أن تعاد للمجلة خلال مدة أقصاها شهر.

-في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذِ نشرٍ آخر ، دون إذنٍ كتابيٍّ من رئيس هيئة تحرير المجلة.

-في حال (نشر البحث) فإنه يمنح الباحث (٠١) نسخ مستلة من عمله إضافةً إلى نسخةٍ من العدد المطبوع الذي نشر فيه بحثه.

- لا تلتزم المجلة بإعادة البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

- لا يصرف للباحث مكافأة نقدية مقابل نشر عمله إلا في حال استكتابه ولا يتحمل شيئاً من نفقات التحكيم والطباعة.

- يحق للمجلة أن تنشر البحث على موقعها الإلكتروني أو على غيره من الوسائل الأخرى التابعة لها بعد إجازته للنشر.

- للباحث بعد نشر عمله في المجلة أن يعيد نشره في أي وعاءٍ آخر بعد مضي ستة أشهر من نشره في المجلة على أن يشير إلى ذلك.

-الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

المحتويات

دلالة القصص النبوي على الأحكام
دراسة أصولية تطبيقية

إعداد

د. أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم

أستاذ أصول الفقه المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين
بجامعة نجران

ملخص البحث

اعتنى الأصوليون بدراسة الحديث النبوي استنباطًا منه للأحكام، وتأمّلاً فيه لمعرفة وجوهِ البيان، وقد اقتصروا منه على ما يبدو أنّه من مظانِّ ذلك ومواردِه، وبقيَ مجالُ «القصص النبوي» خصبًا يرقُبُ من يَكشِفُ عن مكانتِه في الدلالة على الأحكام، فجاء هذا البحثُ ليكشفَ عن ذلك، معتمِدًا على المنهج الاستقرائي التحليلي لنصوص القصص النبوي، مطبِّقًا لقاعدة «شرع مَنْ قَبلَنا شرعٌ لنا ما لم يرد إقرارٌ أو ناسخ»، فأقرَّ من الدلالات ما جاء موافقًا لطُرقِ الاستنباط عند الأصوليين، وردَّ ما كان مخالفًا لذلك، لافتًا النّظرَ إلى أهميةِ «القصص النّبوي» في تلقِّي الأحكام، كما يُتلقَّى منها الحِكَم والعظات، وكان مِنْ أهمِّ نتائج البحث بيانُ أنّ خِلافَ الأصوليين في دليلِ «شرعِ مَنْ قبْلنا» لا يَتواردُ على محلٍّ واحد، فالمثبتون له اشترطوا ما خرج عن أدلة النافين، وأنَّ العملَ «بشرع من قبلنا» -عند التحقيقِ- هو عملٌ بنصوصِ الكتاب والسنة الصحيحة، وأنَّ المذاهبَ الفقهية الأربعة جميعًا استنبطوا أحكامًا استندوا فيها على «القصص النبوي».

Abstract

The scholars of Usul al-Fiqh took care to study the hadith of the Prophet، and deduced from it the jurisprudential rulings، and the stories of the Prophet still need someone to show their impact on indicating the jurisprudential rulings .The research is based on the inductive and analytical approach of the texts of the Noble Qur'an and the Sunnah of the Prophet. One of the most important results of the research was that the evidence that the Usool al-Fiqh scholars call "the law of those who preceded us" is based on inference from the texts of the Holy Qur'an and the Sunnah of the Prophet، and it is not an independent evidence .And that the scholars of Islamic jurisprudence all quoted the stories of the Prophet.

الكلمات الدالة (المفتاحية): القصص النبوي – دلالة – استنباط – أحكام شرعية – دراسة أصولية

المقدمة

لا يَعرفُ التاريخُ أمةً اعتنت بحال أحدٍ من البشر كاعتناء أمة الإسلام بأحوال النبي ﷺ، حيث رصدوا أقوالَه وأفعالَه، وحركاتِه وسكناتِه، وإقرارَه وإنكارَه؛ وذلك لأن ما أُثر عنه ﷺ هو الوحي الكريم الذي يُتلقّى منه أحكامُ الدين، ويُتعرّف منه على تشريع أحكم الحاكمين، وهو السبيل إلى مرضاة رب العالمين.

ومن ثَمَّ فقد اعتنى علماءُ أصول الفقه بالتأمُّل في دلالات الحديث النبوي، والنظر في عمومه وخصوصه، ومطلقه ومقيده، ومنطوقه ومفهومه، وناسخه ومنسوخه، لاستخراج ما دلَّ عليه من الأحكام، وتحريرِ ما يُفيده من وجوه البيان.

وقد عَظُم هذا الاعتناءُ من العلماء فيما يظهر أنه من مظانِّ الأحكامِ ومواردِ الاستدلال من حديث النبي ﷺ، فصنَّفوا المصنفاتِ في أحاديث الأحكام، وبوّبوا لها بما يُشير إلى هذه الأحكام، ومع ذلك فقد بقي مجالٌ خصبٌ غيرُ مطروق، ومنهَلٌ مباركٌ غيرُ مورود، نحتاج إلى لفت النظر إليه، وتوجيه الاعتناء به، وهو مجال «القصص النبوي»، حيث اعتنى به العلماءُ إظهارًا لما فيه من الحِكَم، ووقوفًا على ما فيه من العِظات والعِبَر، لكن هذا القصص افتقد الدراسةَ الأصوليةَ الكاشفة عن إفادته للأحكام، والمبينةَ لما اشتمل عليه من خفايا الاستدلال، والبيان.

ومن ثمّ فقد نشأت **فكرة هذا البحث** باستقراءِ النصوص الصحيحة من القصص النبوي، ثم التأمّل فيما حوته من وجوه الدلالات على الأحكام، مع مراجعة ما نصَّ عليه العلماءُ من ذلك، لبيان ما يستقيمُ على مسالك الاستنباط من هذه الدلالات، وما لا يستقيم منها.

أهداف البحث:

١- توجيهُ النّظر إلى مواطن للاستدلال من السنة النبوية لم تحظَ بدراسةٍ مستقلةٍ تختصُّ بها.

٢- بيانُ الأحكام التي استُفيدت من القصص النبوي، ووجه الدلالة عليها، ونسبتها إلى قائليها.

٣- بيان ما يَستقيم من هذه الدلالات وما لا يستقيم، بعرضِها على قوانينِ الاستنباط، وطرُقِ الاستدلال التي أقرَّها الأصوليون.

٤- إكمالُ الغايات والمنشودات من وراء حكاية النبي ﷺ لهذا القصص على الصحابة الكرام، ثم نقله إلينا؛ إذ حصْرُ ذلك في العظات والعبر دون الالتفات لما فيه من التشريع والأحكام غمضٌ لشأن هذا الإرث النبوي المبارك.

٥- الاعتناءُ بربط قواعدِ الأصول بنصوصِ الوحي الشريف، لما في ذلك من زاد الإيمان المأمول من دراسة علم الأصول، ودرءِ شُبهة انفصال علمِ الأصول عن نصوص الوحي الشريف.

منهج البحث:

اعتمد منهجُ البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي، ثم النقدي، لبيان ما يصحُّ من وجوه الدلالات المستفادة من القصص النبوي على الأحكام وما لا يصح منها، ولبيان ذلك اتبع البحثُ الإجراءاتِ الآتية:

أولاً: ما يتعلق «بانتقاء القصة النبوية» التي هي مِن شَرطِ البحث، فتمثّلَ في أمرين:

الأمر الأول: الاقتصارُ على ما صحَّ من القصص النبوي؛ إذ المجالُ مجالُ استنباطٍ للأحكام، فلا يناسبه غيرُه مما يُتسامَح فيه من قصص الوعظ أو الفضائل. فضلاً عن الرغبة في ألا يَسلُكَ البحثُ سبيلاً غير ممهَّدٍ له، أو غيرَ مقصودٍ منه بالبحث عن حال إسنادِ القصة صحةً أو ضعفًا، بما لا يتناسبُ مع حجم البحث، أو ماهيته الأصولية التطبيقية. فاستقرَّ الأمرُ على الاكتفاء بما في الصحيحين أو أحدِهما تحقيقًا للمطلوب السابق، وقناعةً بأن ما فيهما من القصص النبوي كفيلٌ بأن يُبرزَ الغايةَ التي يرجوها البحث ويسعى لتحقيقها.

الأمر الثاني: كونُ القصة النبوية مذكورةً في القرآن الكريم لا يمنعُ من إيرادها في هذا البحث؛ كقصة موسى مع الخضر؛ إذ إنّ الاستنباطَ مبنيٌّ على دلالة اللفظ. واللفظُ النبوي قد يُفيد من الأحكام ما لا يفيده اللفظ القرآني للقصة.

ثانيًا: ما يتعلق «بالأحكام المستفادة» من القصة النبوية، فتمثَّل منهجُ الانتقاء منها في أمرين:

الأمر الأول: تركُ الأحكام الخاصة بشرع مَن قبلنا، وهي منسوخةٌ في شرعنا؛ وذلك لأن محل النزاع في الاستدلال بشرع من قبلنا -كما سيأتي بيانه في الجانب التأصيلي-

هو ما لم يردْ في شرعِنا ما ينسَخه، فإذا وُجد ذلك، كانت الإشارة لهذُا الحكم، أو معرفةُ طرقِ الدلالة عليه، تزيُّدًا وانعطافًا عن المقصود من البحث.

الأمر الثاني: قيامُ البحث على استنباط الأحكام الشرعية المتعلِّقة بأفعال المكلفين سواء أكانت أحكامًا تكليفية أو وضعية، وتجنّب ذكرِ الأحكام أو الفوائد اللغوية، أو الخصائص النبوية، أو الخصال الربانية، أو العبر والعظات الإيمانية فإنه –مع الإقرار بنفاستها، وعِظَم قَدْرِها– لا يتوجَّهُ البحث إليها، ولا هي من شَرطه.

ولبيان منهج الانتقاء يحسُن ضربُ مثالٍ يتّضح به المقال: فمثلاً في «قصة جريج» الذي كان يُصلّي، فدعته أمُّه، فلم يُجبها، فقالت: «اللهمّ لا تُمته حتى تُريه وجوهَ المومسات». وكان في صومعته، فتعرّضت له امرأةٌ وكلَّمتْه، فأبى، فأتت راعيًا فأمكنتْهُ من نفسها، فولدَتْ غلامًا، فقالت: «مِن جريج!». فأتَوه، فكسروا صومعته، وأنزلوه وسبّوه، فتوضأ، وصلّى، ثمّ أَتَى الغلامَ، فقال: «من أبوك، يا غلام؟» قال: «الراعي». قالوا: «نبني صومعتك من ذهب؟» قال: «لا، إلا من طين...».

ذكر العلماءُ أنّ من الأحكامِ المستفادةِ من هذه القصة: «أن المرأة تُصدَّقُ فيما تدعيه على الرجال من الوطء، ويَلحق به الولد، وأنه لا يَنفعُه جَحدُ ذلك إلا بحجةٍ تدفعُ قولهَا»[١]، وهذا الحكمُ مما جاء شرعُنا بخلافه؛ لقول النبي ﷺ: «لو يُعطَى الناس بدعواهم، لادعى ناسٌ دماءَ رجالٍ وأموالهم، ولكن اليمينُ على المدّعى عليه»[٢]. فلما كان هذا الحكم لا مجال له في شرعنا، حصلَ العزوفُ عن ذكره، ولم يكن من شرط البحث.

وكذلك ذكر العلماء أنّ مما يُستفاد من «قصة جريج»: « أن صاحبَ الصدق مع الله لا تضرُّه الفتن، وفيه قوةُ يقينِ «جريجٍ» المذكور وصحةُ رجائه؛ لأنه استنطقَ المولودَ مع كونِ العادةِ أنه لا يَنطق، ولولا صحةُ رجائه بنطقه ما استنطقه، وفيه أنَّ الأمرين إذا تعارضا بُدئ بأهمهما، وأن الله يَجعلُ لأوليائه عند ابتلائهم مخارجَ، وإنما يتأخرُ ذلك

---

١ فتح الباري لابن حجر (٦/٤٨٣)

٢ رواه البخاري، كتاب الشهادات، باب: اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود، برقم (٢٦٦٨)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، برقم (١٧١١).

عن بعضهم في بعض الأوقات تهذيبًا وزيادة لهم في الثواب...»[١]. فكلٌّ ما سبق من الفوائد ليست من شرط البحث؛ لأنها تعود إلى العِبَر والعظات، والنكات الإيمانية التي لا مجال للخلاف فيها، وهو مما لا يروم البحثُ النظرَ فيه.

ثالثًا: اختيارُ عنوانٍ للقصة بحيث يكون مُعرفًا لها، ويكون هو عنوان المسألة.

رابعًا: ذِكرُ القصة النبوية بتمامها إذا لم يَطُل سياقُها، فإذا طال سياقُها، فيُقتصر منها على موطن الشاهد من قول النبي ﷺ. وإذا تعددَتْ الأحكامُ المستفادةُ من القصة الواحدة، فيُقتصر من سياقها على اللفظ الذي استفيد منه الحكم، ويُجعَل كلُّ حكمٍ فرعًا تحت عنوان المسألة.

خامسًا: ذِكرُ «الحكم المستفاد» من القصة تحت عنوان ثابت في جميع البحث، مع بيان من استنبطه، أو نبَّه عليه من أهل العلم أصالة، أو نقلاً عن غيره.

سادسًا: بيانُ «وجه الدلالة» من القصة النبوية على الحكم المستفاد، وذلك بتتبع كتب شرَّاح الحديث، وكتبِ الفروع الفقهية، فإذا ذُكِر الحكمُ، ولم يُذكَر وجه الدلالة من القصة عليه، اجتهدتُ قدرَ الطاقة، وبيّنتُه بما تقتضيه دلالةُ ألفاظ القصة وسياقها.

سابعًا: مناقشة وجه الدلالة تحت عنوان «مناقشة الاستدلال»، أثبتُّهُ في جميع مسائل البحث، وفيه يتمُّ بيانِ صحة الاستدلال بالقصة على الحكم المستفاد منها أو عدم صحته، بحسب ما تقضيه قواعد النظر ومسالك الاستدلال، وقد تمَّ جمع «الدلالات المقبولة» من القصص النبوي في المبحث الأول، و«الدلالات المردودة» في المبحث الثاني.

ثامنًا: الإشارةُ إلى أقوال أهلِ العلم في المسألة، وبيانُ من وافق على الحكم المستفاد من القصة النبوية ومن خالف فيه، وهنا تتجلى أهميةُ البحث في اكتشاف وإبراز أدلةٍ لم تكن ظاهرةً عند القائلين بمدلولها، أو افتقدوا الاستدلالَ بها؛ لكونها غير موجودة في مظانها، بل منثورة في زوايا كتب شروح الأحاديث، وليست في كتب المذاهب الفقهية وفروعها.

---

١ فتح الباري (٦/٤٨٣)

الدراسات السابقة:

لم يُعرَف – بعد البحث المستفيض وسؤال أهل التخصص– مصنَّفٌ مستقلٌّ في بيان دلالاتِ القصص النبوي على الأحكام، وإنما تُذكَر الأحكامُ المستفادة من القصص النبوي عَرَضًا منثورةً في كتب «شروح الحديث النبوي» التي اعتنت ببيانِ ما يُستفاد منه، وما يدلُّ عليه.

وأما ما كُتِب مستقلاً عن القصص النبوي فهو يتنوع ما بينَ بيانِ اللطائف والنكات اللغوية والبيانية من جهة، أو ذِكر العِبَر والعِظات من جهة أخرى، أو أحيانًا يُشار إلى آحاد الأحكام المستفادة من القصص النبوي فرعًا عن الكلام على مسألة الاحتجاج «بشرعِ مَن قبْلنا» في دراسات معاصرة لبعض الباحثين.

وفقدانُ دراسةٍ مستقلةٍ عن دلالة القصص النبوي على الأحكام مما يشدُّ العزمَ على المضيّ في هذا البحث، **مع أهمية التأكيد على أن «هذه المحاولة لم يُقصَد بها الاستقصاءُ، وإنما غايتُها التنبيهُ على هذا النوعِ من العلم وفتح الباب»**[1]. وذلك بعد تمحض الافتقار إلى عون الله وتسديده وتوفيقه.

فمن الدراسات التي أشارت إلى الأحكام المستفادة من القصص النبوي، وكان الكلام عليها فرعًا عن مسألة الاحتجاج «بشرع من قبلنا»:

– بحث «الشرائع السابقة ومدى حجيتها في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الدرويش رحمه الله، وأصل هذه الدراسة رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر قسم أصول الفقه، وقد نوقشت سنة ١٣٩٨هـ –١٩٧٨م بإشراف الأستاذ الدكتور عبد الغني عبد الخالق رحمه الله.

وقد اعتنى المؤلف رحمه الله في الجانب التطبيقي ببيان بعض الأحكام المستفادة من «شرع مَن قَبلَنا» إلا أن جُلَّها كان مستفادًا من القصص القرآني لا القصص النبوي، مما يدل على مدى الحاجة إلى إفراد الدلالات المستفادة من القصص النبوي بدراسة مستقلة.

وكذلك فإنَّ دراسةَ شيخِنا الأستاذ الدكتور أسامة عبد العظيم حفظه الله اختصت بالقصص القرآني وبيان أثره في استنباط الأحكام[2] لا القصص النبوي.

١ القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام لشيخنا الدكتور أسامة محمد عبد العظيم حمزة حفظه الله. ص(٨).

٢ وأصله بحث للترقية لدرجة الأستاذية من جامعة الأزهر سنة ١٩٩٧م– ١٤١٧ هـ، ثم طبع الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٨م–١٤٢٧هـ.

ومن الدراسات التي اعتنت ببيان القِيَمِ الأدبية، والفوائدِ اللغوية والبيانية في القصص النبوي.. ما يأتي:

١- القصص في الحديث النبوي دراسة فنية موضوعية للدكتور محمد حسن الزير، وأصله رسالة ماجستير نوقشت في كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٣٩٨ هـ-١٩٧٨م.

٢- القصة في الحديث النبوي، للباحثة حفصة مصطفى محمد نور، وهي رسالة ماجستير نوقشت في كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى بإشراف د/ مصطفى عبد الواحد، جامعة أم القرى سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

ومن البحوث والمصنفات التي اعتنت بذكر العِبَر والعِظات من القصص النبوي:

١- صحيح القصص النبوي للدكتور عمر الأشقر رحمه الله، وقد طبع بدار النفائس الطبعة السابعة سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، وقد احتوى على سبعٍ وخمسين قصةً مقسمةً بحسب الغرض الرئيس منها على خمسة أقسام.

٢- من بدائع القصص النبوي للشيخ محمد بن جميل زينو رحمه الله، وطبع بدار المنار سنة ١٤١٢ هـ، جمع فيها خمس عشرة قصة أتبعَ كلَّ قصةٍ بالفوائد والعبر المستفادة منها.

صعوبات البحث:

من الصعوبات التي واجهها البحث الوقوفُ على وجه الدلالة من القصة النبوية على الحكم المستفاد منها، إذ إنَّ العلماءَ قد يَنصّون على الحكم، ولا يَنصّون على كيفية استنباطه، مما يتطلبُ دقيقَ التأمّل لبيان وجه استفادة الحكم المذكور بغير شطط في الاستدلال، أو تجاوز في الاستنباط.

خطة البحث:

قد اقتضت طبيعةُ الموضوع أن يُقسَّم البحثُ إلى مقدمةٍ، وتمهيد، ومبحثين.

أما **المقدمة** فاختصت بالكلام عن فكرة البحث وأهدافه، والدراسات السابقة حوله، ومنهج البحث فيه، وخطته.

ويأتي **التمهيد** في التعريف بالقصص النبوي، ووجه دلالته على الأحكام، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في التعريف بالقصة النبوية لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: في التعبد بشرع من قبلنا.

وأما **المبحث الأول**: فقد عرض للدلالات المقبولة من القصص النبوي، وهو ما وافق طرق الاستنباط الصحيحة.

والمبحث الثاني: فقد اختص بالدلالات المردودة من القصص النبوي، التي خالفت قواعد الاستدلال.

ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات المقترحة.

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا البحثَ خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئه يوم لا ينفعُ فيه مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيد

في التعريف بالقصص النبوي ووجه دلالته على الأحكام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف القصص النبوي لغة واصطلاحًا.

الفرع الأول: تعريف القصة لغة:

قال ابن فارس: « القاف والصاد: أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تتبع الشيء. من ذلك قولُهم: اقتصصتُ الأثر، إذا تتبعتُه. ومن ذلك اشتقاقُ القِصاص في الجراح؛ وذلك أنه يُفعَل به مِثلُ فِعْلِه بالأوّل، فكأنه اقتصَّ أثرَه. ومن الباب القِصّةُ والقَصَص، كلُّ ذلك يُتتبَّع فيُذكَر...»[١].

وقال في تهذيب اللغة: « أصلِ القَصِّ: اتِّباع الْأَثر، يُقَال: خرج فلانٌ قَصَصًا فِي إِثْر فلانٍ وقصًّا. وذلكَ إِذا اقتَصَّ أَثَره، وَقيل: للقاصِّ يقُصُّ القَصص؛ لاتباعه خَبرًا بعد خبرٍ، وسوقهِ الْكَلَام سوقًا»[٢].

والقَصَص الأثر، قال تعالى: ﴿فَٱرۡتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصٗا﴾ أَي: رَجعا مِنَ الطَّرِيق الَّذِي سَلكاه فيقصّان الأَثر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتۡ لِأُخۡتِهِۦ قُصِّيهِۖ﴾ أي: اتبعِي أَثره[٣].

والقَصص الأخبار المتتبعة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡقَصَصُ ٱلۡحَقُّۚ﴾، ﴿فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٌ﴾، ﴿وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ﴾، ﴿نَقُصُّ عَلَيۡكَ أَحۡسَنَ ٱلۡقَصَصِ﴾[٤].

عليه، «والقِصَص» بكسر القاف جمعُ القِصّة التي تكتب[٥].

فالقصة بمعنى الخبر، لكن يُلاحظ فيها معنى «التَّتبع»، ولعلها بهذا تختلف عن مطلق

١ مقاييس اللغة (١١/٥).

٢ تهذيب اللغة (٢١١/٨).

٣ المفردات في غريب القرآن (٤٠٤).

٤ تهذيب اللغة (٢١١/٨) مادة (قصص).

٥ لسان العرب (٣٦٥٠/٥) (مادة: قصص).

الخبر الذي خلا عن هذا المعنى. فالقصة نوعٌ من الخبر، ليست مرادفةً له، وهذا المعنى اللغوي سيسوقنا إلى بيان المعنى الاصطلاحي.

الفرع الثاني: تعريف القصص النبوي اصطلاحًا:

تنوعت تعريفاتُ المعتنين بالقصص النبوي بحسب تصورهم لها؛ اتساعًا لمفهومها أو تضييقًا لها، مع العلم أن كلا المنهجين تابعٌ لما كُتب في تعريف «القصة القرآنية».

أما من سلك «منهج الاتساع» في تعريف «القصة» فعرَّفها بأنها: حكاية الأنباء[١].

فأدخل في القصص **ما كان من أخبار الأنبياء، أو ما جرى على المكذِّبين، أو مما كرَّم الله به المؤمنين، أو من خبر ما سيكون في الدنيا والآخرة، فكلُّ ذلك قصص، حتى ولو كان ذلك خبرًا عمَّا حرَّم الله تعالى على السابقين.**

واستدل بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا مَا قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُۖ﴾ **[النحل: ١١٨]، فإنه مفسَّرٌ بجملةٍ واحدة؛ فلا حوارَ، ولا صراعَ، ولا عُقدة... إلخ، قال تعالى** ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ﴾ **[الأنعام: ١٤٦]** [٢]**. فسمّى خبر ما حرَّم على بني إسرائيل قصصًا.**

وأما من سلك «منهج التضييق» في معنى «القصة»، فلهم فيه مذهبان:

الأول: من خصَّ القصة بالحادثة الغائبة عن المخبَر بها، فأخرج الأحداث المشاهَدة. فقال: «فليس ما في القرآن من ذِكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصًا؛ مثل ذِكر وقائع المسلمين مع عدوهم»[٣]. ولازم هذا القولِ إدخالُ الأحداثِ المستقبلية من أخبار الآخرة، أو أخبارِ آخرِ الزمان من الفتن والملاحم.

الثاني: من خصّ القصة بالأحداث الماضية فقط دون المشاهدة أو المستقبلية، فقال: « فالقصة النبوية تتناول أخبار الماضيين، وأحداث الأولين سواء كانوا من الأنبياء،

---

١ اختاره شيخنا الدكتور أسامة عبد العظيم حفظه الله، ونقله عن الدكتور علي النجدي ناصف في كتابه «مع القرآن الكريم دراسة مستلهمة». انظر: القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام (١٤).

٢ القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام (١٤).

٣ مدخل لتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (٦٧).

أو من أقوامهم، أو شخصيات إنسانية؛ خيرة أو شريرة؛ معروفة أو غير معروفة، تخلو من التحديد الزماني، والمكاني»[١].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ مَا قَدۡ سَبَقَۚ﴾ فخصَّ أنباءَ القصصِ بما قد سبق دونَ غيرِه، وأيَّدوا ذلك بأن هذا ما يوافق الاشتقاق اللغوي، وهو تتبع الأخبار، ولا يكون ذلك إلا للشيء الموغل في الماضي، وأحداث الفائت من الزمان. ولعل هذا القول هو ما يُمكنُ أن يُصطلَح عليه في تعريف القصة بوجهٍ عام.

وعلى ما سبق فيكون الراجحُ في تعريف القصص النبوي هو: «**ما حكاه النبي ﷺ من أخبار الأمم السابقة، أفرادًا أو جماعات**».

فخرج من مدلول القصص النبوي أمران:

الأول: ما حكاه النبي ﷺ عن الأمور المستقبلية من أخبار الساعة وشرائطها، وأمور الملاحم والفتن التي ستقع في آخر الزمان. فليس فيها تتبع لأحداث مضت.

الثاني: ما حُكِي عن النبي ﷺ من سيرته، أو من أحداثٍ شاهدها النبي ﷺ مع الصحابة. فليس المحكي فيها من كلام النبي ﷺ ولا حكايته.

المطلب الثاني: التعبد بشرع من قبلنا.

يُقسِّم الأصوليون الأدلةَ إلى ما هو متفقٌ عليها، وما هو مختلَفٌ فيها، ويعدّون مما اختُلف فيه: دليل «التعبد بشرع من قبلنا»[٢]، وقبلَ ذكرِ الخلافِ فيه، وأقوال العلماء في العمل به وأدلتهم، يحسُن أن نُقدِّم بين يدي ذلك بمقدمات:

المقدمة الأولى: أن بعض الأصوليين لما تناولوا قضيةَ «التعبد بشرع من قبلنا» قسَّموا الكلام على هذا الدليل إلى مسألتين بالنظر إلى زمن بعثته ﷺ، **الأولى**: التعبد بشرع من قبلنا قبل البعثة، **والثانية**: التعبد بشرع من قبلنا بعد البعثة[٣].

١ القصة في الحديث النبوي للباحثة حفصة مصطفى محمد نور، وهي رسالة ماجستير نوقشت بكلية اللغة العربية جامعة أم القرى سنة ١٩٨٣م.

٢ وقد تناوله الغزالي في «المستصفى» (١/٣٩٠) تحت عنوان: «الأصول المتوهمة». وتابعه عليها كثير ممن جاء بعده من الأصوليين.

٣ وهو صنيع الجويني في «التلخيص» (٢/٢٥٧) حيث قال: « اعْلَم –أسعدك الله– أَن الباب يشْتَمل على طرفين، أحدهم: الكلام فِيما كانَ عليه ﷺ قبل أَن يُبْعَث والثَّاني: الكَلام فِي أَنه بعد ما ابتعثه الله هَل كانَ متعبدًا بشرائع الأَنْبِياء الَّذين درجوا قبله»، وكذلك

أما المسألة الأولى: وهي التعبد بشرع من قبلنا قبل بعثته ﷺ، فالنظر فيها من جهتين:

الجهة الأولى: ما يتعلق بالمكلَّفين الذين مَنَّ الله عليهم باتباع النبي ﷺ، وهداهم إلى طريقته، فالكلام لا يتوجَّه إليهم؛ إذ لا يجوزُ لهم تركُ ما بُعث به ﷺ، ولا الالتفاتُ إلى ما كان عليه قبل بَعثته ﷺ؛ لأن العبرة -في حقِّنا- بما كان بعد البعثة لا بما قبلها.

ولذلك قال الطوفي: « اعلم أن الخلاف في أن «شرعَ مَن قبلَنا شرعٌ لنا» هو فيما بعد مَبْعثِ النبي ﷺ ولا بدّ»[1].

وقال الجويني: «مما ذكره الأصوليون متصلاً بهذا الفن القولُ فيما كان النبي عليه السلام قبل أن يبعثه الله نبيًّا، وهذا ترجع فائدتُه وعائدتُه إلى ما يجرى مجرى التواريخ»[2]. أي لا فائدة ترجع إلى استنباط الأحكام بالنظر في ما كان يتعبَّد به النبي ﷺ قبل البعثة.

وهذا ما أكَّده القرافي، فقال: « قال المازري والأَبياري في «شرح البرهان»، والإمام، وإمام الحرمين: هذه المسألة لا تظهر لها ثمرةٌ في الأصول، ولا في الفروع البتة، بل تجري مجرى التواريخ المنقولة، ولا ينبني [عليهم][3] حكمٌ في الشريعة البتة، وكذلك قاله التبريزي»[4].

الجهة الثانية: ما يتعلق بحال النبي ﷺ، فمِن المقرَّرِ أنه كان يتعبّدُ في غار حراء، كما ثبت في حديث عائشة: أنه ﷺ حُبِّب إليه الخلاءُ، وكان يخلو بغار حراء فيتحنَّث فيه -وهو التعبّد- الليالي ذوات العدد»[5].

صنع الغزالي في «المستصفى» (٣٩١/١)، الآمدي في «الإحكام» (١٦٩/٤)، والطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١٦٩/٣-١٧٩)، والزركشي في البحر المحيط (٣٩/٦)، وتابعه المرداوي في «التحبير» (٣٧٦٧/٨)، وكذا الشوكاني في النيل (٩٧٩/٢).

١ شرح مختصر الروضة (١٨١/٣).

٢ البرهان (٥٠٦/١) فقرة (٤١٧).

٣ كذا بالأصل، ولعل الصواب: ولا ينبني عليها.

٤ شرح تنقيح الفصول (٢٣٣).

٥ رواه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، برقم (٣)، ومسلم، كتاب الإيمان باب: بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ برقم (١٦٠).

فبمَ كان يتعبَّدُ ﷺ ولـمَّا يُوحَى إليه بعدُ؟

اختلف العلماءُ في حقيقة هذا التعبُّدِ كثيرًا، وما أَبينَ عبارةَ الحافظِ العراقيّ عن ذلك، حيث قال: «وليتَ شعري! كيف تلك العبادة! وأيُّ أنواعها هي؟ وعلى أي وجهٍ فَعَلها؟ يحتاجُ ذلك لنقلٍ، ولا أستحضره الآن، وهل كان مكلَّفا قبل النبوة بشريعة أحدٍ من الأنبياء المتقدمين أم لا؟ وإنما كان يتعبد على سبيل التبرع!»[١].

وللأصوليين في أصل المسألة قولان:

القول الأول: أنه ﷺ لم يكن متعبدًا بشرعِ أحدٍ قبلَه. ورجَّحه القاضي أبو بكر الباقلاني[٢]، ونسبه القرافي إلى الإمام مالك وأصحابه[٣]، ومستندُهم أنه لو وُجِد لنُقِل؛ ولأنه لو وقع لكان فيه تنفير عنه[٤].

ثم اختلفَ هؤلاء في معنى تعبده ﷺ؛ فقيل: بما يُلقَى إليه من أنوار المعرفة. وقيل: بما يحصلُ له من الرؤيا. وقيل: بالتفكُّر. وقيل: باجتنابِ رؤيةِ ما كان يقعُ من قومه[٥].

ورجَّح الطوفي أنه ﷺ كان متعبدًا «بالإلهام»، فقال: «من المتَّجه أنه كان متعبدًا بالإلهام، أي: يُلهمه الله تعالى عبادات يتعبَّد بها، ويخلق فيه علمًا ضروريًّا بمشروعيتها له، وبمعرفة تفاصيلها. وهذا أحسن ما يقال في تعبُّدِه ﷺ قبل البعثة، والله سبحانه وتعالى أعلم»[٦].

وخرَّج المعتزلة قولَهم في هذه المسألة على أصلهم في «التحسين والتقبيح العقليين»، فقالوا: لم يكن على اتباعِ نبيٍّ، ولكن على شريعةِ العقلِ في اجتناب القبائح، وإتيانِ المحاسن العقلية[٧].

---

١ طرح التثريب (٤/١٨٥).

٢ نقله عنه الجويني في «البرهان» (١/٥٠٨) فقرة(٤٢٢)، والزركشي في «البحر المحيط» (٦/٤٠).

٣ قال القرافي في «تنقيح الفصول» (٢٣١): « مذهب مالك وأصحابه أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبداً بشرع من قبله قبل نبوته، وقيل: كان متعبدًا. لنا: أنه لو كان كذلك لافتخرت به أهل تلك الملة، وليس فليس».

٤ التحبير (٨/٣٧٧٣).

٥ فتح الباري لابن حجر (١٢/٣٥٥).

٦ شرح مختصر الروضة (٣/١٨٣).

٧ نقله عنهم الجويني وأبطله من وجهين. انظر: «البرهان» (١/٥٠٧) فقرة (٤١٨).

القول الثاني: أنه ﷺ كان متعبدًا بشرع مَن قبلَه، واختاره ابن الحاجب[١]. ثم اختلف هؤلاء؛ فقيل: بشرع آدم. وقيل: نوح. وقيل: إبراهيم. وقيل: موسى. وقيل: عيسى[٢]. وقيل: جميع الشرائع شرع له[٣]. وقيل: بشرعٍ من غير تعيين، وهو الصحيح من مذهب أحمد[٤].

وقريبٌ منه قولُ مَن توقَّفَ في تعيينِ ما كان يتعبَّد به النبي ﷺ. ولعل هذا القولَ الأخير هو الأقربُ؛ إذ لا يثبتُ شيءٌ في تعيين ما كان يتعبَّد به ﷺ، والعقلُ لا يمنع أيًّا منها، والله أعلم.

ونقل الزركشي عن ابن القشيري قولَه في «المرشد» بعد حكايته الاختلاف في ذلك: «وكل هذه أقوال متعارضة، وليس فيها دلالة قاطعة، والعقل يجوِّز ذلك، لكن أين السمع فيه؟»[٥].

وقال النووي: «المختار أنه لا يُجزَم في ذلك بشيء؛ إذ ليس فيه دلالة [على][٦] عقل، ولا ثبت فيه نصٌّ ولا إجماع»[٧]. وهو اختيارُ إمام الحرمين[٨]، وابن القشيري، وإلكيا، والغزالي[٩]، والآمدي[١٠]، والشريف المرتضى[١١].

١ انظر: بيان المختصر (٣/ ٢٦٦).

٢ وبيَّن الطوفي وجه ترجيح القول بالتعبد بشرع عيسى على غيره. انظر: «شرح مختصر الروضة» (١٨١/٣-١٨٣).

٣ انظر: أدلة هذه الأقوال في: البرهان للجويني (٥٠٧/١)، البحر المحيط (٣٩/٦)، وشرح مختصر الروضة للطوفي (١٨١/٣).

٤ قال المرداوي في التحبير (٣٧٧٠/٨): « والصحيح من المذهب: أنه كان متعبدًا بشرع من قبله مطلقا، أي: من غير تعيين واحد منهم بعينه، وهذا اختاره أبو يعلى، والحلواني، وغيرهما من أصحابنا، وأومأ إليه الإمام أحمد، وذكره القاضي عن الشافعية».

٥ البحر المحيط (٤٠/٦).

٦ كذا بالروضة، ولعلها [دلالة عقل] كما في البحر المحيط (٤٠/٦)، وإرشاد الفحول (٩٨١/٢). أو [دلالة من عقل]، والله أعلم.

٧ روضة الطالبين (٤٠٧/٧).

٨ قال في البرهان (٥٠٩/١) فقرة (٤٢٣): « والمختار عندنا أن الأمر في ذلك ملتبس، فلا وجهَ لجزمِ القول في نفي ولا إثبات... والوجه أن يُقال: كانت العادةُ انخرقت برسول الله عليه السلام في أمور: منها انصراف الناس عن أمر دينه، والبحث عنه، فهذا منتهى القول في ذلك».

٩ قال في «المستصفى»(٣٩١/١): « والمختار أن جميع هذه الأقسام جائز عقلاً، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع، ورجم الظن فيما لا يتعلق به الآن تعبد عملي لا معنى له».

١٠ قال في «الإحكام» (١٦٩/٤): «ومن الأصوليين من قضى بالجواز، وتوقف في الوقوع؛كالغزالي، والقاضي عبد الجبار، وغيرهما من المحققين، وهو المختار».

١١ نقله عن القشيري، والكيا، والشريف: الزركشي في البحر المحيط (٤٠/٦).

المقدمة الثانية: وجه الاتفاق والاختلاف بين الشرائع

يجب أن نقرر أولاً أن الخلاف بين الشرائع إنما هو في الفروع. أما في الأصول فدينُ الأنبياءِ كلِّهم واحدٌ؛ على التوحيد ومعرفة الله وصفاته[١]. وهذا ما مهّده القرافي، فقال: «حكاية الخلاف في أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبَّدًا قبل نبوته بشرع من قبله، يجبُ أن يكونَ مخصوصًا بالفروعِ دون الأصول، فإن قواعدَ العقائدِ كان الناسُ في الجاهلية مكلَّفينَ بها إجماعًا، ولذلكَ انعقدَ الإجماعُ على أنَّ موتاهم في النار يُعذَّبون على كُفرهم، ولولا التكليفُ لما عُذّبوا، فهو عليه الصلاة والسلام متعبَّدٌ بشرع من قبله بفتح الباء، بمعنى مكلَّف، هذا لا مرية فيه. إنّما الخلاف في الفروع خاصة؛ فعمومُ إطلاقِ العلماءِ مخصوصٌ بالإجماع»[٢].

وإذا تقرَّر أن الشرائع متّفِقةٌ في أصول العقائد، فما وجهُ اختلافها في الفروع، على الرغم من أنَّ المحاسن والقبائح لا تتغيّر، ولا يدخلها النسخ والرفع؟

وقد أجاب السمعاني عن ذلك بقوله: « إن مصالحَ العبادِ قد تتفقُ، وقد تختلف، فيجوز أن يكون الشيءُ مصلحةً في زمان النبي الأول دون الثاني، ويجوز أن يكون مصلحةً في زمان الثاني دون الأول، ويجوزُ أن يكونَ مصلحةً في زمانِ الأوّل والثاني، وإذا جازَ هذا؛ فيجوزُ أن تختلف الشرائعُ وتتفق.

فإن قيل: إذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الأول، لم يكن لبعثه وإظهارِ المعجزةِ عليه فائدة؛ لأنّ شريعتَه معلومةٌ من غيرِه[٣]. قلنا: الله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، لا يُسأَل عما يفعل وهم يسألون. وعلى أنّ فيه فوائد كثيرة:

منها: أنهما وإن اتفقا في بعض الأحكام، فيجوزُ أن يَختلفا في بعضها. ومنها: أنه يجوزُ أن يكونَ الأوّلُ مبعوثًا إلى قومه، والثاني إلى غيرهم. ومنها: أن تندرسَ شريعةُ الأوّلِ، فلا تُعلَم إلا من جهة الثاني. ومنها: أن تحدثَ في الأوّلِ بدعٌ فيزيلها الثاني. فيُعلَم أن الأمرين جائزان»[٤].

---

١ البحر المحيط (٦/٤٠).

٢ شرح تنقيح الفصول (٢٣٣).

٣ وهذه شبهة «القدرية» كما نقلها عنهم الغزالي رحمه الله في «المستصفى» (١/٣٩٣)، فقال:« زعم بعض القدرية أنه لا يجوز بعثة نبي إلا بشرع مستأنف فإنه إن لم يجدد أمرا فلا فائدة في بعثته ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة».

٤ قواطع الأدلة (٢/٢٠٨).

المقدمة الثالثة: تحرير محل النزاع:

من الأمور المهمة قبل ذِكر أقوال الأصوليين في الاحتجاج «بشرع من قبلنا» أن يُحرَّر محلَّ النزاع؛ لأن المتأمِّل في أقوال الأصوليين وأدلتهم فيها، يجدُ أنها -عند التحقيق- لا تتواردُ على محلٍّ واحد، بل يجد أن الخلافَ فيها يكادُ يكون لا معنى له، كما سيظهر في الجانب التطبيقي من البحث بمشيئة الله تعالى.

ولتحرير محل النزاع؛ فإنه ينبغي الإشارة إلى أن «شرعَ مَن قبْلنا» ينقسمُ إلى ثلاثة أقسام[1]:

الأول: ما لا يُعْلم إلا بقولهم، كما في لفظ ما بأيديهم من التوراة: أن الله تعالى حَرَّم لحم الجَدْي بلبن أمه. فهذا لا حجة فيه؛ لعدم صحة السند وانقطاعه. ورواية الكفار لو وقعتْ لم تُقبل. فكيف وليس من أهل الكتاب من يروي التوراة فضلاً عن غيرها؟! وما لا رواية فيه كيف يخطر بالبال أنه حجة!.

وعلى ذلك؛ فإنّ من استدلَّ بأن الصحابةَ لم يكونوا يبحثون عن الأحكام في الكُتب المنزَّلة قبل نبينا ﷺ.. لا يستقيمُ له هذا الدليلُ على نفي الاحتجاجِ بشرعِ مَن قبلنا[2]؛ لأن العبرةَ فيما حُكي عنهم في نصوص الكتاب، والسنة الصحيحة، لا ما رُويَ عنهم، أو وُجِد في كُتُبهم، وسيأتي بيانُ ذلك عند عرض الأدلة.

القسم الثاني: ما عُلم بشرعنا، وأمِرْنا نحن به أيضًا. كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨] مع قوله تعالى:﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، فهذا لا خلاف في أنه شَرْعٌ لنا، ولا يدخل في محل النزاع؛ لأننا أُمرنا به، فلا يحتاج في إثباته من جهة شرع من قبلنا.

قال ابن جزي: « فأمَّا ما ثبت من شرعِنا فهو على ما ثبت فيه، سواءٌ وافق شرع مَنْ قبلَنا أم خالفه »[3].

١ شرح تنقيح الفصول (٢٣٣).

٢ كما فعل الجويني ومن تابعه من العلماء في منع الاستدلال بشرع من قبلنا. بل جعله الجويني دليلا قطعيًا على ما ذهب إليه، فقال: «وبالجملة لم يثبت قط رجوع إمام في عصر من الأعصار إلى تتبع الأحكام من الملل السابقة، فانتهض ما ذكرناه قاطعًا شرعيًّا فيما نحاوله». البرهان (١/٥٠٥) فقرة (٤١٥).

٣ تقريب الوصول ص(٢٨٣).

القسم الثالث: ما ثبت بشرعنا أنَّه مِن شَرعِ مَن قبلَنا، ولم يقل لنا: شُرِع لكم أنتم أيضًا، ولم يرد في شرعنا ما ينسخه، فهذا هو محل الخلاف، وهو ما اجتمع فيه **ثلاثة شروط:**

الأول: أن يثبت بطريق صحيح من نصوص القرآن والسنة أنه مِن شرع مَن قبلنا.

الثاني: ألا يرد في شرعنا ما يؤيده أو يقرره.

الثالث: ألا يرد في شرعنا ما ينسخه أو ينكره.

وقد اختلف الأصوليون في «شرع مَن قَبْلنا» بالضوابط السابقة على قولين:

الأول: أنه شرع لنا.

وهو قول الحنفية[١]، ومالك وأكثر أصحابه[٢]، والشافعي في الصحيح عنه[٣]، وأحمدفي المعتمد[٤]، واختاره ابن الحاجب[٥].

ووجه هذا القول: أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ باتباع من قبله في قوله تعالى: ﴿ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠] فشمل كل ما ثبت عنهم إلا ما قام الدليل على المنع منه.

ولا يقال: إن الأمر بالاقتداء محمول على التوحيد فقط؛ لأن اللفظ عام، ولا يُخَصُّ إلا بدليل[٦].

---

١ قال السرخسي (٩٩/٢): « وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه و سلم فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه». وانظر: فواتح الرحموت (٢٣٠/٢)

٢ قال القرافي في شرح تنقيح الفصول (٢٣٣): « مذهب مالكٍ رحمه الله، وجمهور أصحابه، وأصحاب الشافعي، وأصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليهم أجمعين: أنه متعبَّد بشرع من قبله، وكذلك أمته، إلا ما خَصَّه الدليل. ومنع من ذلك القاضي أبو بكر وغيره من أصحابنا». وانظر: إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٤٠٠/١)

٣ قال الجويني في البرهان (٥٠٣/١): « اضطربت المذاهب في ذلك، فصار صائرون إلى أنا إذا وجدنا حكما في شرع من قبلنا، ولم نر في شرعنا ناسخا له، لزمنا التعلق به. وللشافعي ميل إلى هذا، وبنى عليه أصلا من أصوله في كتاب الأطعمة، وتابعه معظم أصحابه». وأما نص الشفعي المشار إليه فقد نقله الغزالي في «المنخول» (٢٣٢)، فقال: «قال الشافعي رضي الله عنه في «كتاب الأطعمة»: الرجوع في استحلال الحيوانات إلى النصوص وآثار الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يكن فإلى استخبات العرب واستطابتها، فإن لم يكن فما صادفنا حرامًا أو حلالاً في شرع من قبلنا، ولم نجد ناسخا له اتبعناه» وقال محقق «المنخول»: لم أجده في كتاب الأطعمة من«الأم».

٤ أصول الفقه لابن مفلح (١٤٤٠/٤)، شرح مختصر الروضة (١٦٩/٣)، التحبير (٣٧٧٧/٨)، شرح الكوكب المنير (٤١٢/٤)

٥ بيان المختصر (٢٦٧/٣)

٦ إحكام الفصول للباجي (٤٠١/١)

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها؛ فإن الله يقول: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]»[١].

ووجه الدلالة منه: أن هذه الآية خطاب لموسى عليه السلام، وسياق كلام النبي ﷺ من تلاوة ما أوجب على موسى بعد إيجاب مثله على الأمة يدل على الاستدلال به، ولولا التعبد بشرع من قبلنا لما قرأها النبي ﷺ في معرض الاستدلال[٢].

القول الثاني: أنه ليس شرعًا لنا.

اختاره الجويني[٣]، والغزالي[٤]، وابن السمعاني[٥]، والرازي[٦]، والبيضاوي[٧]، والآمدي[٨]، ورجع إليه الشيرازي[٩]، وهو رواية عن أحمد[١٠]، اختارها أبو الخطاب[١١]، ونُسب إلى أكثر الأشاعرة[١٢].

ووجه هذا القول: أن رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام، ولا أحد من الصحابة إلى شيء من كتبهم، ولا إلى خبر من أسلم منهم، ولو كان ذلك شرعًا لنا لبحثوا عنه ورجعوا إليه[١٣]. وهذا الدليل هو عمدة من منع التعبد بشرع من قبلنا.

والجواب عن ذلك: بأننا إنما نجعلُ شرعَهم شرعًا لنا في ما ثبت بخبر الله تعالى أو خبر

١ رواه مسلم، كتاب المساجد، باب: قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، برقم (١٩٠١)

٢ إحكام الفصول للباجي (٤٠٢/١)، وبيان المختصر (٢٧٢/٣)، التحبير للمرداوي (٣٧٨٢/٨)

٣ البرهان (٥٠٤/١) فقرة (٤١٤)

٤ قال في «المستصفى» (٣٩٤/١): «والمختار أنه ﷺ لم يتعبّد بشريعةِ من قبله».

٥ قواطع الأدلة (٢١١/٢)

٦ المحصول (٢٦٥/٣)

٧ المنهاج مع نهاية السول (٤٦/٣)

٨ الإحكام (١٧٢/٤)

٩ قال في « اللمع » ص(٦٣): « والذي نصرت في « التبصرة » أن الجميع شرع لنا إلا ما ثبت نسخه، والذي يصح الآن عندي: أن شيئا من ذلك ليس بشرع لنا ».

١٠ أصول الفقه لابن مفلح (١٤٤٢/٤)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣٧٨٠/٨)

١١ التمهيد لأبي خطاب الكلوذاني (٤١١/٢)

١٢ الإحكام للآمدي (١٧٢/٤)

١٣ اللمع للشيرازي ص(٦٣)، المستصفى (٣٩٤/١)، نهاية السول (٣٩/٣)، الإبهاج (٣٠٣/٢)

رسوله ﷺ، واتباع ذلك واجب، وتتبعه واجب، وأما كتبُهم وأقاويلُهم التي لا تَثبت فليست بشرعٍ لنا، فلا يلزمنا تحفظها، ولا النظر فيها، بل قد منع منها[١].

قال القرافي: « شرعُ مَن قَبلَنا إنما يلزمنا إذا علمناه من قبل نبينا ﷺ بوحيٍ، أمَّا مِنْ قِبَلِهم فلا تلزم مراجعتهم لعدم الفائدة في ذلك»[٢].

وعلى ما سبق فسيجدُ الباحثُ نفسه مضطرًا إلى التسليم بانفكاكِ الجهةِ بين المثبتين للتعبُّد بشرع من قبلنا، والنافين له؛ إذ أقصى ما استدلَّ به النافون أن النبيَّ ﷺ والصحابةَ لم يكونوا يرجعون إلى ما في يد أهل الكتاب، ولا بحثوا عنه، ولا كانوا يسألون مَن أَسْلَمَ مِن أَحبارِهم عمَّا كانوا عليه من الشرائع، ولا أمرَ النبي ﷺ بنقلِها وتعلُّمِها... وهذا كلُّه خارجُ محل النزاع؛ لأن المثبتين لحجيته لا يحتجون إلا بما ثبت من هذه الشرائع في نصوص القرآن الكريم، والسنة الصحيحة.

وهو ما يجعلنا نقرّرُ أن الاستدلال «بشرعِ مَن قَبلنا» عند التحقيق ليس دليلاً مستقلاً، بل هو راجع إلى نصوص الكتاب والسنة الصحيحة؛ لأنه لا يُعمَل به إلا إذا قصَّه الله تعالى أو رسولُه ﷺ من غير إنكارٍ، ولم يرد في شرعنا ما يدل على نسخه أو رفعه عنا[٣].

وهذا ما يؤكده صنيعُ العلماء عند الاستدلال به، أو إثبات الأحكام عن طريقه؛ إذ يقررون أن ما يقصُّه الله ورسوله ﷺ علينا من أخبار السابقين يجب أن تكون له فائدة، وإلا كانت حكايتُه لغوًا ينأى عنه كلامُ الشارع.

قال ابن بطال تعليقًا على قصة توسل «أصحاب الغار»: «وقد رَضي النبي ﷺ بذلك وأقرَّه، وأخبر أنّ الذي انطبق عليه الغار توسّل بذلك إلى ربه، ونجاه به»[٤].

وقال ابن الملقن تعليقا على القصة نفسها: « وفيه: الإخبارُ عن متّقدمي الأمم وذكرُ أعمالهم؛ لترغب أمتُه في مِثلها، ولم يكن يتكلّم بشيءٍ إلَّا للفائدة، وإذا كان مَزْحُه حقًّا، فما ظنُّك بإخباره!»[٥].

١ إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٤٠٤/١)

٢ شرح تنقيح الفصول (٢٣٥)

٣ أصول الفقه للشيخ الدكتور زكي الدين شعبان رحمه الله. (٢٠٠)

٤ شرح صحيح البخاري لابن بطال (٣٣٦/٦)

٥ التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥٢٩/١٤)

وقال ابن حجر:« وفيه الإخبار عما جرى للأمم الماضية ليعتبر السامعون بأعمالهم؛ فيُعمَل بحسنها، ويُترك قبيحها، والله أعلم»[١].

وقال ابن العربي في الأحكام المستفادة من قصة «الرجل الذي اقترض ألفَ دينارٍ من صاحبه وجعل الله كفيلاً»: « فإن قيل: هذا شرعُ مَن قبلنا. قلنا: كلما ذَكر النبي لنا مما كان عملًا لمن قبْلنا في معرض المدح، فإنه شرع لنا»[٢].

وقال ابن حجر في فوائد القصة نفسها: « وفيه التحدث عمّا كان في بني إسرائيل وغيرهم من العجائب للاتعاظ والائتساء...، ووجه الدلالة منه على الكفالة تحدُّث النبي ﷺ بذلك، وتقريره له، وإنما ذُكِر ذلك ليتأسّى به فيه، وإلا لم يكن لذكره فائدة»[٣]. وسيأتي في الجانب التطبيقي من البحث كيف استدل جميع أصحاب المذاهب بالقصة النبوية على الأحكام، والله أعلم.

المبحث الأول: الدلالات المقبولة

المسألة الأولى: قصة طواف سليمان على نسائه في ليلة.

وفيها قوله ﷺ: «قال سليمان: لأطوفن الليلة على مائة امرأة، أو تسع وتسعين...»[٤].

الحكم المستفاد: عدم اشتراط التصريح بمقسَم معيَّن في اليمين. قاله ابن حجر[٥].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن سليمان عليه السلام قال: «لأطوفنَّ». ولم يُذكَر مقسَمٌ به، مع أن الشارع اعتبره قسمًا، أرشد إليه قولُ النبي ﷺ: «لم يحنث»؛ لأن ثبوت الحنث أو نفيه يدل على سبق يمين، ولـمَّا لم يصرح بصيغة القسم أو بمقسَم به، دلَّ على أنه لا يشترط التصريح بذلك، فمن قال: أقسم، أو أحلف، أو أشهد ونحو ذلك فهو يمين، وإن لم يذكر المقسَم به[٦].

---

١ فتح الباري (٦/٥١٠)

٢ القبس في شرح موطأ مالك بن أنس (٧٩٠)

٣ فتح الباري(٤/٤٧٢)

٤ رواه البخاري، كتاب كفارات الأيمان، باب: الاستثناء في اليمين برقم (٦٧٢٠)، وكتاب الجهاد، باب: من طلب الولد للجهاد، برقم (٢٨١٩)، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ووهبنا لداود سليمان برقم (٣٤٢٤)، ومسلم، كتاب الأيمان، باب: الاستثناء، برقم (١٦٥٤)

٥ فتح الباري (١١/٦٠٦)

٦ انظر في بيان وجه الدلالة: فتح الباري لابن حجر (٦/٤٦٢)، (١١/٦٠٦).

مناقشة الاستدلال: نوقش الاستدلال بعدم التسليم بأن ما جرى على لسان سليمان عليه السلام كان يمينًا، فليس فيه تصريحٌ بيمين[١]، وعليه فتكون «اللام» في قوله «لأطوفن» ابتدائية، ومعنى «الحنث» أي تحقق له ما أراد[٢].

قال ابن بطال: « ولم يكن قولُ سليمان يمينًا بالله يوجبُ عليه الكفارة فتسقط عنه بالاستثناء. فإن قيل: قوله عليه السلام: «لو قال: إن شاء الله، لم يحنث» يدل أنه كان يمينًا. قيل: معنى قوله: «لم يحنث» لم يأثم على تركه استثناء مشيئة الله تعالى، فلمّا أعطى لنفسه الحولَ عاقبه الله بالحرمان وخيبه، فكأنه تحنيثٌ لقوله، والحنث في لسان العرب: الإثم»[٣].

وممن حمل كلامَ سليمان عليه السلام على غير اليمين ابنُ المنذر رحمه الله في كتابه «الأوسط» فترجم له: ذكر استحباب الاستثناء في غير اليمين، إذا قال إنه فاعلٌ في المستقبل شيئًا»[٤].

لكن صرَّح الحافظ ابنُ حجر بأنه قد ثبت التصريح باليمين في بعض طرق الحديث[٥]. وهو ما جرى عليه صنيع الإمامين؛ البخاري في «صحيحه» حيث ترجم له في باب «الاستثناء في اليمين»، ومسلم حيث ذكره في «كتاب الأيمان».

ومما سبق يترجَّح صحةُ الاستدلالِ بالقصة النبوية على أن قول القائل: أقسم، أو أحلف، أو أشهد، ونحو ذلك فهو يمين، وإن لم يُذكر المقسَم به، وهو قول الحنفية[٦]، ورواية عن أحمد[٧].

---

١ أشار إلى ذلك الإمام النووي في شرح مسلم (١٧٢/١١)

٢ ذكره الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٦٠٦/١١)

٣ شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٨٤/٦)، وكرر المعنى نفسه في (٣٦٨/٧)

٤ الأوسط لابن المنذر (١٦٥/١٢) تحقيق خالد إبراهيم، وأيمن السيد، ط-دار الفلاح للبحث العلمي، الطبعة الثانية ١٤٣١هـ.

٥ فتح الباري (٦٠٦/١١)

٦ ودليلهم: أن القسم لما لم يجز إلا بالله عز وجل كان الإخبار عنه إخبارا عما لا يجوز بدونه...؛ ولأن العرب تعارفت الحلف على هذا الوجه قال الله تعالى ﴿ يحلفون لكم لترضوا عنهم ﴾ ولم يقل بالله. وقال سبحانه وتعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله﴾ فالله سبحانه وتعالى سماه يمينا بقوله تعالى ﴿اتخذوا أيمانهم جنة ﴾. انظر بدائع الصنائع (٧/٣)

٧ المغني لابن قدامة (٤٦٩/١٣) وحكاه عن عمر، وابن عباس.

وأما المالكية فقيَّدوا ذلك اللفظ بالنية[١]، وهو المذهب عند الإمام أحمد[٢]. وذهب الشافعيةُ إلى أنه ليست بيمين مطلقا[٣].

قال ابن رشد: « سببُ اختلافهم هو: هل المراعَى اعتبارُ صيغة اللفظ، أو اعتبار مفهومه بالعادة، أو اعتبار النية؟ فمن اعتبر صيغة اللفظ قال: ليست بيمين، إذ لم يكن هنالك نطقٌ بمقسومٍ به.

ومن اعتبر صيغةَ اللفظ بالعادة قال: هي يمين، وفي اللفظ محذوفٌ ولا بد، وهو الله تعالى.

ومن لم يعتبر هذين الأمرين، واعتبر النية إذ كان اللفظُ صالحًا للأمرين فرّق في ذلك، كما تقدّم»[٤]، والله أعلم.

المسألة الثانية: قصة المرأتين اللتين تحاكمتا إلى داود وسليمان.

وفيها قوله ﷺ: « كانت امرأتان ومعهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت لصاحبتها: إنما ذهب بابنك. وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك. فتحاكمتا إلى داود فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود، فأخبرتاه. فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما. فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى»[٥].

الحكم المستفاد: جواز نقض الحاكم لقضاء غيره. أفاده النسائي حيث ترجم للقصة بقوله: «نقضُ الحاكم ما يحكم به غيرُه ممن هو مثله أو أجل منه»[٦]. وأشار ابنُ حجر إلى استنباط النسائي، فقال: « وقد استنبط النسائي في السنن الكبرى من هذا

١ انظر المعونة للقاضي عبد الوهاب (٤١٤/١)

٢ انظر: الإنصاف (١٠/١١)

٣ ودليلهم: أنها يمين عريت عن اسم الله وصفته فلم تكن يمينًا، كما لو قال أقسمت بالنبي او بالكعبة. انظر: البيان للعمراني (٥١٠/١٠)

٤ بداية المجتهد (٤١٢/١)

٥ رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ووهبنا لداود سليمان، برقم (٣٤٢٧)، وفي كتاب الفرائض، باب: إذا ادعت المرأة ابنًا، برقم (٦٧٦٩)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب بيان اختلاف المجتهدين: برقم (١٧٢٠)

٦ سنن النسائي (٦٢٧/٤)

الحديث أشياء نفيسة، فترجم: نقض الحاكم ما حكم به غيره ممن هو مثله أو أجل إذا اقتضى الأمر ذلك»(١).

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن سليمان عليه السلام قضى للصغرى بالولد بعد أن قضى به داود للكبرى، فخالف سليمانُ قضاءَ داود عليهما السلام، فدلَّ على جواز نقض الحاكم لقضاء غيره.

مناقشة الاستدلال: نوقش هذا الاستدلال من وجوه(٢):

الأول: أن داود لم يكن جزم بالحكم.

الثاني: أن ذلك كان فتوى من داود لا حُكمًا.

وقد يجابُ عن كلا الوجهين بأنهما مخالفان لظاهر لفظ القصة أنه «قضى»، وهو صريح بأنه قد جزم بالقضاء، وأنه لم يكن منه مجرد فتوى.

قال ابن الملقن: « قال بعضهم: إن هذا لم يكن من داود حُكمًا، وإنما كان فتيا. قال الدوادي: الذي كان من قصة داود وسليمان إنما هو كالتشاور. وليس كما ظنَّ؛ فإنه نصّ على الحكم، وفتيا النبي كحُكمه؛ إذ يجب تنفيذُه»(٣).

الثالث: لعله كان في شرعهم فسخُ الحكم إذا رفعه الخصمُ إلى حاكمٍ آخر يرى خلافَه.

وهو احتمال، لا عليه دليل.

الرابع: أن سليمان فعل ذلك حيلةً إلى إظهار الحق وظهور الصدق، فلمّا أقرَّت به الكبرى، عمل بإقرارها، وإن كان بعد الحكم، كما إذا اعترف المحكوم له بعدَ الحكم أنَّ الحق هنا لخصمه.

وهذا الوجه قوي، وإن كان لا يبرزُ سببَ لجوء سليمان عليه السلام إلى استعمال الحيلة لمعرفة الحق بعدما قضى داود للكبرى بالابن.

الخامس: وهو قريب بما قبله: قال ابن حجر: « إن سليمان عليه السلام لم يعمد

١ فتح الباري (٥٦/١٢)

٢ شرح النووي لصحيح مسلم (٢٨/١٢)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥٢٤/١٩)، وفتح الباري لابن حجر (٤٦٤/٦)

٣ التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥٢٤/١٩)

إلى نقض الحكم، وإنما احتال بحيلة لطيفة أظهرت ما في نفس الأمر، وذلك أنهما لما أخبرتا سليمان بالقصة، فدعا بالسكين ليشقه بينهما، ولم يعزم على ذلك في الباطن، وإنما أراد استكشاف الأمر، فحصل مقصودُه لذلك لجزَعِ الصغرى الدال على عظيم الشفقة، ولم يلتفت إلى إقرارها بقولها هو ابن الكبرى؛ لأنه عَلِم أنها آثرت حياتَه، فظهر له من قرينةِ شفقةِ الصغرى، وعدمها في الكبرى، مع ما انضاف إلى ذلك من القرينة الدالة على صدقها ما هجم به على الحكم للصغرى... ونظير هذه القصة ما لو حَكَم حاكمٌ على مدَّعٍ منكرٍ بيمين، فلما مضى ليحلفه، حضر من استخرج من المنكر ما اقتضى إقرارَه بما أراد أن يحلف على جحده؛ فإنه والحالة هذه يحكم عليه بإقراره، سواء كان ذلك قبل اليمين أو بعدها، ولا يكون ذلك من نقض الحكم الأول، ولكن من باب تبدل الأحكام بتبدل الأسباب»[1].

ولا يخفى ما في مناقشاتِ هذا الاستدلالِ من محاولاتٍ يشوبُها بعضُ التكلّف لصرف القصة عن ظاهر دلالتها من جواز نقض حكم الحاكم؛ ومبعثُ ذلك محاولةُ دفعِ ظاهر التعارض بين دلالة القصة والقاعدة المستقرة عند الأئمة بأن الحاكم لا يجوز له أن ينقض القضاء الأول، على الرغم من اتفاقهم على أنه يجوز نقضُ الحكم إذا خالف نصًّا قطعيًّا أو إجماعًا.

ومع ذلك يمكن القولُ بأن هذه القصةَ دليلٌ على هذه القاعدة، لا معارضة لها، ولا تخالفها على الحقيقة؛ وذلك بحمل دلالتها على إحدى الأحوال التي نصَّ عليها العلماءُ عليها في جواز نقض قضاء الحاكم، وهي جواز نقضه إذا ظهر مخالفتُه للصواب، وهذا ظاهرٌ في قضاء داود عليه السلام حيث خالف الصواب.

ويؤيد ذلك حكاية النبي ﷺ هذه القصة لأمته، فنزعُ الدلالة منها يُفرِّغها عن الفائدة من حكايتها. وعلى ما سبق فيظهر رجحان الاستدلال بهذه القصة على جواز نقض الحاكم لقضاء غيره، ويقيد ذلك بما إذا تأكد خطؤه ومخالفته للحق، وتكون ترجمةُ الإمام النسائي رحمه الله للقصة دالةً على ذلك ومرشدةً إليه، والله أعلم.

---

١ فتح الباري لابن حجر (٦/٤٦٤)

المسألة الثالثة: قصة موسى مع الخضر.

وفيها قوله ﷺ: « فَانْطَلَقَا فَوَجَدَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ، قَالَ: وَرَفَعَ يَدَيْهِ فَاسْتَقَامَ. قال: «لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا»[1].

الحكم المستفاد: جواز الاستئجار على إقامة جدار. ترجم البخاري للقصة بما يفيد ذلك الحكم، فقال: «باب: إذا استأجر أجيرًا، على أن يقيم حائطًا، يريد أن ينقض.. جاز». وقال ابن المنير: وقصد البخاري أن الإجارة تُضبَط بتعيِّنِ العمل كما تُضبَط بتعين الأجل». وقال ابن المنذر: «في قصة موسى والخضر جواز الإجارة على البناء»[2]. ونبَّه على استفادة الحكم من القصة القاضي عياض[3]، وابن قدامة في «المغني» [4].

وجه الدلالة من القصة النبوية: قال المهلَّب في بيان وجه الدلالة فيما نقله عنه ابن بطال، وابن الملقن: «إنما جاز الاستئجار عليه لقول موسى: «لو شئت لاتخذت عليه أجرًا». والأجرُ لا يُتَّخذُ إلا على عملٍ معلوم، وإنما كان يكون له الأجر لو عاملَه عليه قبل عَمَله، وأما بعدَ أن أقامه بغيرِ إذن صاحبه فلا يُجبَر صاحبُه على غُرم شيء»[5].

وقال ابن حجر: «وإنما يتمُّ الاستدلالُ بهذه القصة إذا قلنا: إنَّ شرع مَن قبلَنا شرعٌ لنا؛ لقول موسى: «لو شئت لاتخذت عليه أجرًا». أي: لو تشارطت على عمله بأجرة معينة، لنفعنا ذلك»[6].

١ رواه البخاري، كتاب العلم، باب: من سأل، وهو قائم، عالمًا جالسًا، برقم (١٢٢)، وكتاب الإجارة، باب: إذا استأجر أجيرا، على أن يقيم حائطا، يريد أن ينقض جاز، برقم (٢٢٦٧)، وكتاب الشروط، باب:الشروط مع الناس بالقول، برقم(٢٢٧٦)،كتاب أحاديث الأنبياء، باب: حديث الخضر مع موسى عليهما السلام برقم (٣٤٠١)، وكتاب التفسير، باب: ﴿وإذ قال موسى لفتاه: لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا﴾، برقم (٤٧٢٥)، وكتاب التفسير، باب: قوله: ﴿فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله في البحر سربا﴾، برقم (٤٧٢٦)، وكتاب التفسير، باب: ﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة﴾ برقم (٤٧٢٧)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب: من فضائل الخضر عليه السلام، برقم (٢٣٨٠)

٢ نقله عنه ابن بطال في شرحه للبخاري (٣٩٢/٦)، وتابعه ابن الملقن في «التوضيح» (٥٠/١٥)

٣ إكمال المعلم (٣٦٨/٧) فقال: « وفيه جواز الاستئجار على البناء..».

٤ قال في «المغني» (٥/٨): « وهذا يدل على جواز أخذ الأجر على إقامته».

٥ ينظر: شرح ابن بطال (٣٩٢/٦)، والتوضيح (٥٠/١٥)

٦ فتح الباري لابن حجر (٤/ ٤٤٥)

مناقشة الاستدلال: مبنى وجه الدلالة يقوم أولا على تقرير أن شرعَ من قبلنا شرعٌ لنا، وثانيًا على قول موسى للخضر في استحقاقه الأجر على بناء الجدار. مما يدل على جوازه في حقهما، وفي حق غيرهما بمفهوم الموافقة[١]، وهو استدلال صحيح، وقد استدل أصحابُ المذاهب بالقصة على صحة أصل عقد الإجارة. وذكروا أن الإجارة كما تصح على الأعيان، فإنها تصح على الأعمال، كبناء حائط أو خياطة قميص، شريطة أن تكون الأعمالُ معلومةً على تفصيلٍ يُتطلَّب في كتب الفروع، والله أعلم[٢].

المسألة الرابعة: قصة عيسى عليه السلام مع السارق.

وفيها قوله ﷺ: « رأى عيسى ابن مريم رجلاً يسرق، فقال له: أسرقت؟ قال: كلا والله الذي لا إله إلا هو. فقال عيسى: آمنتُ بالله، وكذَّبت عيني»[٣]

الحكم المستفاد: منع قضاء القاضي بعلمه. قاله ابن حجر[٤].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن عيسى عليه السلام لم يقض على الرجل بعلمه المسبَق حين رآه يسرق، وإنما قَبِل منه يمينَه بالله على أنه لم يسرق. وأقرَّه عليه، وقصَّه علينا نبيُّنا محمدٌ ﷺ للإفادة منه، فدل على أن القاضي لا يقضي بعلمه، وإنما يقضي بالبينات واليمين.

قال ابن هبيرة: «في هذا الحديث من الفقه: أنه ينبغي تأويلُ من حلف له بالله عز وجل أنه صادق، ولو رأى أن يُكذِّب نفسه؛ ليكون معلنًا حسنَ الظنّ بالمسلم في أنه لا يحلف بالله إلا صادقًا على نظر عينه التي يجوز عليها أن ترى الشيء على خلافه؛ فإنّ فِعْل عيسى عليه السلام ذلك، واختيارَ نبينا ﷺ لنا عن عيسى ذلك، دليلٌ على ندبنا إليه وحضنا عليه»[٥].

مناقشة الاستدلال: نوقش الاستدلال بأن أعلى اليقين المشاهدة، وقد رآه يَسرق، فكيف يُقدِّم عليها قول زاعم؟

---

١ القصص القرآني لشيخنا الأستاذ الدكتور أسامة عبد العظيم (٩٦)

٢ انظر: البناية شرح الهداية للبدر العيني (٢٧٩/٩)، المعونة للقاضي عبد الوهاب (٩٩/٢)، البيان للقاضي العمراني (٢٩٦/٧)، والمغني (١١/٨)

٣ رواه البخاري، كتاب الأنبياء، باب: واذكر في الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها، برقم (٣٤٤٤)

٤ فتح الباري (٤٩٠/٦)

٥ الإفصاح عن معاني الصحاح (٢١٧/٧)

وأجيب بوجهين[١]: **الأول**: أنه لم يتحقق من أمر السرقة، وأنه قال له: «سرقتَ» مستفهمًا له عن حقيقة ذلك فحذف همزة الاستفهام. واستبعد الحافظ هذا الجواب بقوله: «واحتمال الاستفهام بعيدٌ مع جزمه ﷺ بأن عيسى رآه يسرق»[٢]. وقال البدر العيني: «رأيت في بعض النسخ الصحيحة: أسرقت؟ بهمزة الاستفهام»[٣].

الوجه الثاني: أن الرجل فَعَل فِعْل السارق في الظاهر، ولم يسرق في حقيقة الأمر؛ « فإنه يحتمل أن يكونَ الرجلُ أخذ ما له فيه حق، أو يكونَ صاحبُه قد أَذِن له فيه،ويحتمل أن يكون أخذه ليقلبه وينظر إليه»[٤]. فلما أقسم له تأكد من ذلك، وقدَّمه على رؤية عينه. والله أعلم.

وعلى ما سبق فإنه يمكن القول بأن القصة النبوية يصح الاستدلال بها على أن القاضي لا يجوز له أن يحكم بعلمه، وهو قول مالك[٥]، وأحمد[٦]، سواء أكان في حدٍّ ولا غيره، أو كان فيما عَلِمه قبل الولاية، ولا بعدها.

وأما الشافعي فقيَّد جوازَ حكمِ القاضي بعلمه بحقوق الآدميين، وأما في حقوقِ الله كالحدِّ في الزنا، والقطعِ في السرقة فلا يجوزُ أن يقضي فيها بعِلْمه على الأصح[٧].

---

١ انظر هذين الوجهين في: المفهم لأبي العباس القرطبي (١٧٩/٦)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن (٥٦٩/١٩)

٢ فتح الباري لابن حجر (٤٩٠/٦)

٣ عمدة القاري (٣٧/١٦)

٤ اتفق كل من القرطبي وابن الملقن في نص هذه العبارة. انظر: المفهم (١٧٩/٦)، والتوضيح (٥٦٩/١٩)

٥ قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٤١١/٢): « ولا يحكم الحاكم بعلمه في شيء أصلًا، لا قبل ولايته ولا بعدها، لا في حكمه ولا في غيره، ولا في حقوق الله، ولا في حقوق الآدميين». وانظر: الكافي لابن عبد البر (٥٠٠)

٦ قال المرداوي في «الإنصاف» (٢٥٠/١١):« وليس له الحكم بعلمه: مما رآه أو سمعه -يعني في غير مجلسه- نص عليه. وهو اختيار الأصحاب وهو المذهب بلا ريب. وعليه الأصحاب. وانظر المغني (٣٠/١٤-٣١)

٧ انظر: البيان للعمراني (١٠٢/١٣) ونقل فيه عن الربيع: «إن مذهب الشافعي أن القاضي يحكم بعلمه، وإنه يوقف فيه لفساد القضاة». وهذا ما أصله السمعاني في قواطع الأدلة (٧٨/٥) في باب اختلاف القولين، فقال: « قال الشافعي رحمة الله عليه بعد ذكر القولين فيهما: «ولولا خوفي ميل القضاة، وخيانة الأُجراء لجعلتُ للقاضي أن يحكم بعلمه، ولأسقطتُ الضمان عن الأجير». فعلَّل منعَ القاضي بميله وضمانَ الأجير بخيانته، فدل أن مذهبَه فيمن لم يَمِل من القضاة جوازُ حكمِه بعلمه، وفيمن لم يخُن من الأجراء سقوط الضمان عنه، وإذا صحّ هذا فيمن أُمِن ميلُه وخيانتُه ثبت حكمه فيمن خيف ميله وخيانته، لعموم الحكم في الجميع. ولا عيب على الشافعي بمثل هذا؛ لأن من كان زعيمًا في الدين فحقيقٌ أن يكون زاجرًا».

ووافقه أبو حنيفة في ذلك، إلا أن أبا حنيفة وضع قيدًا آخر، وهو أن يكون العلمُ الذي سيقضي به قد حصَّله بعد ولايته في عمله، فإن عَلِمه قبل ولايته، أو في غيرِ عَمَله، لم يجز أن يقضي فيه بعِلْمه[١].

وسبب الاختلاف من جهة المعني أن مَنْ نظر إلى موضع التهمة وأثرِها، منعَ قضاءَ القاضي بعلمه، ومن نظر إلى أن رؤية العين تُفيد العلم، جعل الحكمَ بها أولى من غيرها [٢].

وبالتأمُّل في دلالة القصة النبوية، وبعد سرد أقوال الأئمة نجد أن القصة تتوافق مع ما ذهب إليه الأئمةُ الأربعة في الجملة؛ لأنها تدل على منع القضاء بعلم القاضي في السرقة، وهو حدٌّ وحقٌّ من حقوق الله، وقد منع الأئمة الأربعة من القضاء فيها بعلم القاضي، والله أعلم.

المسألة الخامسة: قصة النبي الذي غزا وقد وقع الغلول في الغنيمة.

وفيها قوله ﷺ: «فغزا، فدنا من القرية صلاة العصر، أو قريبًا من ذلك، فقال للشمس: إنّكِ مأمورةٌ، وأنا مأمور. اللهم احبسها علينا، فحُبَست حتى فتح الله عليه، فجمع الغنائم، فجاءت يعني النار لتأكلها، فلم تطعمها...»[٣].

الحكم المستفاد: فيه جواز إحراق أموال المشركين، قاله ابن بطال[٤].

---

١ انظر: بدائع الصنائع (٦/٧)

٢ انظر: بدية المجتهد (٤٧٠/٢)، والمغني (٣٠/١٤، ٣١)

٣ رواه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب: قول النبي ﷺ أحلت لكم الغنائم، برقم (٣١٢٤)، وفي كتاب النكاح، باب: من أحب البناء قبل الغزو، برقم (٥١٥٧)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تحليل الغنائم، برقم (١٧٤٧) والقصة بتمامها: قال رسول الله ﷺ: « غزا نبي من الأنبياء، فقال لقومه: لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة، وهو يريد أن يبني بها؟ ولما يبن بها، ولا أحد بنى بيوتا ولم يرفع سقوفها، ولا أحد اشترى غنما أو خلفات وهو ينتظر ولادها، فغزا فدنا من القرية صلاة العصر أو قريبا من ذلك، فقال للشمس: إنك مأمورة وأنا مأمور اللهم احبسها علينا، فحبست حتى فتح الله عليه، فجمع الغنائم، فجاءت يعني النار لتأكلها، فلم تطعمها فقال: إن فيكم غلولا، فليبايعني من كل قبيلة رجل، فلزقت يد رجل بيده، فقال: فيكم الغلول، فليبايعني قبيلتك، فلزقت يد رجلين أو ثلاثة بيده، فقال: فيكم الغلول، فجاءوا برأس مثل رأس بقرة من الذهب، فوضعوها، فجاءت النار، فأكلتها ثم أحل الله لنا الغنائم رأى ضعفنا، وعجزنا فأحلها لنا «.

٤ شرح البخاري لابن بطال (٢٧٩/٥)

وجه الدلالة من القصة النبوية: أنهم جمعوا الغنيمة التي غنموها من المشركين، ثم جاءت النار فأكلتها يعني أحرقتها.

مناقشة الاستدلال: تُعقِّب هذا الاستدلال بأن ذلك كان في شريعة هذا النبي قبلنا، وقد نُسخَ بحلِّ الغنائم لهذه الأمة، وهو منصوصُ قولِ النبي ﷺ في آخر القصة: «ثم أحلَّ الله لنا الغنائم؛ رأى ضعفَنا وعجزنا، فأحلَّها لنا».

وأجيب: بأن مِثلَ ابنِ بطال لا يخفى عليه النسخ، وإنما أرادَ بجواز إحراقِ مال المشركين في حال ما لم نستطع الاستفادةَ من هذا المال.

قال ابن حجر: «استُنبِط من إحراق الغنيمة بأكل النار جوازُ إحراقِ أموال الكفار إذا لم يوجد السبيلُ إلى أخذها غنيمةً، وهو ظاهر؛ لأن هذا القدر لم يرد التصريح بنسخه، فهو محتمل، على أن شرعَ من قَبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد ناسخه»[١].

وبهذا يستقيم الاستدلال على ما ذهب إليه ابن بطال في الحال التي يعجز فيها المسلمون عن أخذ أموال المشركين أو الانتفاع بها.

المسألة السادسة: قصة جريج[٢].

وفيها قوله ﷺ عن جريج: «من أبوك يا غلام؟ قال: الراعي».

الحكم المستفاد: أن الزنا يُحرِّم كما يُحرم الوطءُ الحلال. فلا تحل أمُّ المزني بها، ولا بناتها للزاني، ولا تحل المزني بها لآباء الزاني، ولا لأولاده. ويستدل به أيضًا: أن المخلوقة

---

١ فتح الباري لابن حجر (٦/٢٢٤)

٢ رواه البخاري، كتاب العمل في الصلاة، باب: إذا دعت الأم ولدها في الصلاة برقم (١٢٠٦)، وفي كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها﴾ برقم (٣٤٣٦)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، برقم (٢٥٥٠)، والقصة بتمامها: عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: « لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة: عيسى، وكان في بني إسرائيل رجل يقال له جريج، كان يصلي، جاءته أمه فدعته، فقال: أجيبها أو أصلي، فقالت: اللهم لا تمته حتى تريه وجوه المومسات، وكان جريج في صومعته، فتعرضت له امرأة وكلمته فأبى، فأتت راعيا فأمكنته من نفسها، فولدت غلاما، فقالت: من جريج فأتوه فكسروا صومعته وأنزلوه وسبوه، فتوضأ وصلى ثم أتى الغلام، فقال: من أبوك يا غلام؟ قال: الراعي، قالوا: نبني صومعتك من ذهب؟ قال: لا، إلا من طين...» الحديث، وهذا لفظ البخاري.

من ماء الزاني لا تَحِل للزاني بأمها. ذكره القرطبي[١]، وعنه كلٌ من ابن الملقن[٢]، وابن حجر[٣].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أطال في بيانها أبو العباس القرطبي في «المفهم»[٤]، فقال: « إن النبي ﷺ قد حكى عن جريج أنه نسَبَ ابنَ الزنى للزاني، وصدَّق الله نسبتَه بما خرق له من العادة في نطق الصبي بالشهادة له بذلك، فقد صدَّق الله جُريجًا في تلك النسبة، وأخبر بها النبي ﷺ عن جُريج في معرض المدح لجريج وإظهار كرامته، فكانت تلك النسبةُ صحيحةً بتصديق الله، وبإخبار النبي ﷺ عن ذلك، فثبتت البنوة وأحكامها. لا يقال: فيلزم على هذا أن تجري بسببهما أحكام البنوة والأبوة من التوارث، والولايات، وغير ذلك، وقد اتفق المسلمون على أنه لا توارث بينهما، فلم تصح تلك النسبة، لأنَّا نجيب عن ذلك بأن ذلك موجب ما ذكرناه، وقد ظهر ذلك في الأم من الزنى؛ فإنَّ أحكام البنوة والأمومة جارية عليهما، فما انعقد الإجماع عليه من الأحكام أنه لا يجري بينهما، استثنيناه، وبقي الباقي على أصل ذلك الدليل».

وقد اختصر الحافظ ابن حجر وجه الدلالة الذي ذكره القرطبي بعد ما نسبه لبعض المالكية فقال: «ووجه الدلالة: أن جريجًا نسب ابنَ الزنا للزاني، وصدَّق الله نسبته بما خرق له من العادة في نطق المولود بشهادته له بذلك، وقوله: «أبي فلان الراعي، فكانت تلك النسبة صحيحةً، فيلزم أن يجري بينهما أحكام الأبوة والبنوة. خرج التوارثُ والولاءُ بدليل، فبقي ما عدا ذلك على حكمه»[٥].

مناقشة الاستدلال: الاستدلال بالقصة مبني على حمل لفظ «الأبوة» التي أقرها الشارع على حقيقتها، ولازم ذلك ثبوت الأحكام المتعلقة بهذا اللفظ من ثبوت المحرمية والنسب والتوارث والولاء، ثم خرجت بعض هذه الأحكام بالإجماع المنعقد على عدم حصول التوارث والولاء بين الوالد وولده من الزنا، فتبقى بقية الأحكام على عمومها بإثبات المحرمية بالنسب والمصاهرة، وهو استدلال جيد.

١ المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٥١٤/٦)
٢ التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٨٩/٩)
٣ فتح الباري لابن حجر (٤٨٣/٦)
٤ المفهم (٥١٤/٦)
٥ فتح الباري لابن حجر (٤٨٣/٦).

ومن نازع فيه حمل لفظ «الأبوة» على المجاز لا أنه منع أصل الاستدلال بالقصة، قال النووي: « قوله: «يا غلام من أبوك؟ قال: فلان الراعي». قد يقال: إن الزاني لا يلحقه الولد. وجوابه من وجهين: أحدهما: لعله كان في شرعهم يلحقه. والثاني: المراد مِن ماء مَن أنت؟ وسماه أبًا مجازا»[١].

ومن المعلوم أن الوجه الأول يفتقد الدليل، والثاني يرده أن اللفظ لا يحمل على المجاز إلا إذا تعذر حمله على الحقيقة، وأما استثناء بعض الأحكام فلا يعني إخراج اللفظ عن حقيقته كالعموم إذا خص لا تبطل دلالته على باقي أفراده.

وبهذا يصح الاستدلال بالقصة النبوية على أنه يحرم بالزنا ما يحرم بالنكاح،، وهو قول الحنفية[٢] وأحمد[٣]، ومالك في المشهور[٤].

وأما الشافعي[٥]، ومالك في رواية[٦] اختارها عبد الملك بن الماجشون[٧] أن الزنا لا يُحرِّم ما يُحرِّم النكاحُ الصحيح.

وسبب الخلاف في المسألة هو التردد في حمل لفظ «النكاح» على المعنى اللغوي، أو المعنى الشرعي[٨]؛ فمن حمله على المعنى اللغوي ذهب إلى أن مطلق الوطء تثبت به

١ شرح النووي لمسلم (١٦/١٦١)

٢ قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (٢/٢٥٧): «وتحرم عليه بناته بالنص؛ وهو قوله تعالى:﴿ وبناتكم﴾ سواء كانت بنته من النكاح أو من السفاح لعموم النص».

٣ قال في «الإنصاف» (٨/١١٨): « فلو زنى بامرأة: حرمت على أبيه وابنه، وحرمت عليه أمها وابنتها كوطء الحلال والشبهة».

٤ قال القرافي في «الذخيرة» (٤/٣٥٨): « في الجواهر: ولد الزنا محرم على أمه وابنة الزنا حلال لأبيها عند عبد الملك و(ش)؛ لأنها لا ترثه، فلا تحرم كالأجنبية. والمشهور التحريم، قال سحنون: الجواز خطأ صُراح، وما علمت من قاله غير عبد الملك؛ لأنها مخلوقة من مائة فتحرم عليه لظاهر النص، وقاله (ح)».

٥ انظر: المهذب للشيرازي (٢/٤٤٠)، البيان للعمراني (٩/٢٥٤)

٦ قال ابن عبد البر في « الكافي» (٢٤٤): « لو أصاب رجل امرأة بالزنى لم يحرم عليه نكاحها بذلك، وكذلك لا تحرم عليه إذا زنى بابنتها، وحسبه أن يقام عليه الحد ثم يدخل بامرأته، ومن زنى بامرأة ثم أراد نكاح أمها أو ابنتها لم يحرم عليه نكاح أمها لذلك، ولا نكاح ابنتها، وهذا هو الصحيح من قول مالك، وهو قول أهل الحجاز».

٧ المفهم (٦/٥١٤)، والذخيرة للقرافي (٤/٣٥٨)

٨ انظر: بداية المجتهد لابن رشد (٢/٣٤)

الحرمة، وإن كان وطءَ زنا[١]، ومن حمله على المعنى الشرعي ذهب إلى أن الوطء الذي تثبت به الحرمة هو الوطء في نكاح صحيح أو بشبهةٍ، والزنا ليس كذلك فلا تثبت به الحرمة[٢].

والاستدلال بالقصة النبوية التي فيها إقرار الشارع على صحة النسبة ترجح إثبات جميع أحكام البنوة والأبوة بين الزاني وولده إلا ما وقع الإجماع على استثنائه، والله أعلم.

المسألة السابعة: قصة أصحاب الغار[٣]

وفيها قوله ﷺ: «قال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أني استأجرت أجيرا بفَرَقٍ[٤] من ذُرة فأعطيته، وأبى ذاك أن يأخذ، فعمدت إلى ذلك الفرق، فزرعته حتى اشتريت منه بقرا ورَاعِيَها».

الحكم المستفاد: صحة بيع الفضولي. ذكره النووي[٥]، وابن الملقن[٦]، وابن حجر، وقال تعليقًا على ترجمة البخاري «إذا اشترى شيئًا لغيره بغير إذنه فرضي»: « هذه الترجمة معقودة لبيع الفضولي، وقد مال البخاري فيها إلى الجواز»[٧].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن الرجل تصرّف في مال الأجير بغير إذنه، ودون علمه، ولكنه لما ثمَّره له ونماه وأعطاه، أخذه ورضي بذلك ووافق عليه. فدل على جواز التصرف بمال الغير إذا رضي به بعد ذلك.

---

١ وقالوا: إنها أنثى مخلوقة من مائه حقيقة، وهذه الحقيقة لا تختلف بالحل والحرمة، وإنما لا تجوز الإضافة شرعًا إليه لما فيه من إشاعة الفاحشة وهذا لا ينفي النسبة الحقيقية. انظر: المغني (٥٣٠/٩)

٢ قال ابن عبد البر في «الكافي» (٢٤٤): « لأن الله قال:﴿وأمهات نسائكم﴾ وليس التي زنى بها من نسائه ولا ابنتها من ربائبه».

٣ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب: إذا اشترى شيئًا لغيره بغير إذنه فرضي، برقم (٢٢١٥)، وفي كتاب أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار، برقم (٣٤٦٥)، وفي كتاب الحرث والمزارعة، باب: إذا زرع بمال قوم بغير إذنهم، وكان في ذلك صلاح لهم، برقم (٢٣٣٣)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: قصة أصحاب الغار الثلاثة، والتوسل بصالح الأعمال، برقم(٢٧٤٣)

٤ الفرَق: بفتح الراء، أفصح، وقال ابن دريد: بسكونها. وهو مكيال يسع ثلاثة آصع. انظر: المفهم (٦٦/٧)، والتوضيح (٥٣١/١٤)

٥ شرح مسلم للنووي (٩٢/١٧)

٦ قال في «التوضيح» (٥٣١/١٤):»وبه استدل الحنفية، وغيرهم ممن يجيز بيع مال الإنسان والتصرف فيه بغير إذنه إذا أجازه المالك بعد».

٧ فتح الباري (٤٠٩/٤)

مناقشة الاستدلال: نوقش الاستدلال من وجهين:

الأول: أنه من شرع من قبلنا. قال النووي: « أجاب أصحابنا وغيرهم ممن لا يجيز التصرف المذكور بأن هذا إخبارٌ عن شرع من قبلنا، وفي كونه شرعًا لنا خلاف مشهور للأصوليين، فإن قلنا ليس بشرعٍ لنا فلا حجة...»[١].

وأجيب عن هذا الوجه: بأنه -وإن كان من شرع من قبلنا- إلا أنه جاء في سياق المدح والإقرار، فيدل على الجواز. قال ابن حجر: «وطريق الاستدلال به ينبني على أنَّ شرعَ من قبلنا شرعٌ لنا، والجمهور على خلافه، والخلاف فيه شهير، لكن يتقرر بأن النبي ﷺ ساقه مساق المدح والثناء على فاعله، وأقرَّه على ذلك، ولو كان لا يجوز لبيَّنه، فبهذا الطريق يصح الاستدلال به، لا بمجرد كونه شرعَ من قبلنا»[٢].

وهنا يجبُ الإشارةُ إلى أمرٍ مهمٍّ سبق التنبيهُ عليه في «التمهيد»، هو أن التعلُّلَ بردّ وجه الدلالة من القصة لأنه من شرع من قبلنا، يجب أن يقيَّد بأنَّ في شرعنا ما يخالفه أو يرفضه أو يُلغيه، أما مجردُ الردِّ لكونه من شرع من سبق، فيُفضي إلى رد دلالةِ كثيرٍ من نصوص القرآن والسنة الصحيحة التي سيقت لنا للتعبد بها، والتدبر فيها، والعمل بها، والله أعلم.

الوجه الثاني: أن الإجارة كانت على فَرَق في ذمَّة المستأجر، فلمّا رفض الأجيرُ أخْذَه، بقي في ذمة المستأجر، فكان له أن يتّجر به، ولم يكن من باب التصرف في مِلك الغير. قال النووي: « هو محمول على أنه استأجره بأَرُز في الذمّة، ولم يُسلم إليه، بل عرضه عليه، فلم يقبلْه لرداءته، فلم يتعيّن من غير قبضٍ صحيح، فبقي على مِلك المستأجر؛ لأن ما في الذمة لا يتعين إلا بقبض صحيح، ثم إن المستأجر تصرَّف فيه وهو ملكه فصحَّ تصرفه، سواء اعتقده لنفسه أم للأجير، ثم تبرع بما اجتمع منه من الإبل والبقر والغنم والرقيق على الأجير بتراضيهما. والله أعلم»[٣]. ونقل ابن حجر هذا الوجه وسكت عنه، ولم ينسبه للنووي[٤].

١ شرح مسلم (٩٢/١٧)
٢ فتح الباري (٤٠٩/٤)
٣ شرح مسلم (٩٢/١٧)
٤ فتح الباري (٤٠٩/٤)

ولا يخفى ما في هذا الوجه من تكلُّفٍ؛ لأنه يعتمد على احتمالات متعددة خلاف الظاهر، منها: أنه كان من شرعهم أنَّ ما في الذمة يتعيَّن بالقبض، ولا دليلَ عليه، ومنها: أن المالَ بقي على ملك المستأجر. بل الأقرب أنه خَرَج من مِلكه بعد تعيينه للأجير. ويؤيد ذلك ما ترجم البخاريُّ لهذه القصة، بقوله: «باب إذا زَرَع بمالِ قومٍ بغير إذنهم، وكان في ذلك صلاحٌ لهم»[١].

وفي بعض ألفاظ القصة أن الرجل قال: «فَثمَّرْتُ أَجْرَهُ حتى كَثُرَت مِنْه الأَموالُ»، وهو ظاهر في كونه اتجر في المال وهو يعلم أنه مال الأجير، وليس ماله.

ولعل الأرجحَ التسليمُ بصحة دلالة هذه القصة النبوية على أن التصرُّفَ في مال الغير موقوفٌ على إذن صاحبه، وهو قول مالك[٢]، وقول أبي حنيفة في البيع دون الشراء[٣]، وأما الشافعي[٤] وأحمد[٥] فمنعا التصرف في مِلك الغير مطلقًا سواء أذن أم لم يأذن.

ولعل مأخذ المسألة أصوليًّا كما قال ابن رشد هو المسألة المشهورة: «هل إذا ورد النَّهيُّ على سَبَب حُمل على سببه أو يَعُم»[٦].

والنهي المشار إليه هو الوارد في حديث حكيم بن حزام، قال: أتيتُ رسولَ الله ﷺ، فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعه؟ قال: «لا تبع ما ليس عندك»[٧].

---

١ في كتاب الحرث والمزارعة. ينظر الفتح (٥/١٦)

٢ قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٢/٦٢): «إذا با ع ملك غيره بغير إذنه انعقد البيع، ووقف على إجازة المالك، أو رده، كذلك إذا اشترى له بغير إذنه».

٣ قال الكاساني في «البدائع» (٥/١٤٧): « فإن بيع الفضولي عندنا منعقد موقوف على إجازة المالك، فإن أجاز نفذ، وإن رد بطل». وانظر كذلك: (٥/١٤٨)، (٥/١٥٠)

٤ قال العمراني في «البيان» (٥/٦٦):« إذا با ع مال غيره بغير إذنه، ولا ولاية له عليه، أو اشترى لغيره بغير وكالة، ولا ولاية.. لم يصح، ولم يوقف ذلك على إجازة المالك، ولا على إجازة من اشتري له أو بيع عليه».

٥ قال في «الإنصاف» (٤/٢٨٣): « فإن با ع ملك غيره بغير إذنه، أو اشترى بعين ماله شيئا بغير إذنه: لم يصح. وهو المذهب. وعليه أكثر الأصحاب»، وانظر «المغني» (٦/٢٩٥)

٦ بداية المجتهد (٢/١٧٢)

٧ رواه الترمذي، كتاب البيوع، باب: ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، برقم (١٢٣٢)، وأبو داود، كتاب البيوع، باب: في الرجل

فمن أجاز التصرف في مِلْك الغير وأوقفه على إذنه حملَ النهيَّ الوارد في الحديث على بيع الرجل لنفسه ما ليس عنده، لأنه ما ورد بسببه النهي، ومن منع التصرف في مِلْك الغير مطلقًا جعل النهيَ عامًّا في كل ما لا يملِكُ المرء.

المسألة الثامنة: قصة الرجل الذي فقد ناقته بأرض فلاة ثم وجدها.

وفيها قوله ﷺ: « للهُ أفرحُ بتوبةِ عبدِه من رجلٍ نزل مَنزلاً وبه مَهلَكةٌ، ومعه راحلته، عليها طعامه وشرابه، فوضع رأسه فنام نومة، فاستيقظ وقد ذهبت راحلته...»[١].

الحكم المستفاد: جواز السفر منفردًا. قاله ابنُ أبي جمزة، ونقله عنه الحافظ ابن حجر[٢].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن القصة جاءت في سياق المدح لحال المسافر المتوكل على ربه الذي أدركته عناية الله عز وجل، وضرْبُ الأمثالِ بمثل هذا لا يكون إلا بما يجوز.

قال ابن حجر عن وجه الدلالة كما ذكرها ابن أبي جمزة: « في حديث ابن مسعود من الفوائد: جوازُ سفر المرء وحده؛ لأنه لا يَضربُ الشارعُ المثلَ إلا بما يجوز، ويُحمَل حديث النهي على الكراهة جمعًا، ويظهر من هذا الحديث حكمةُ النهي».

مناقشة الاستدلال: وجه الدلالة مبني على استحسان حال المسافر وحدَه بما ذُكر عنه من مدح له لعنايةِ الله به. ولكن ضرْبُ المثال بمثل هذه الحال لا يعني الإقرارَ المطلق عليها، بل الظاهر على العكس من ذلك؛ لأن دلالةَ الإشارة المستفادة من القصة، ولازم معناها يُفيد التحذيرَ من أن يُعرّضَ المرءُ نفسَه للهلاك ابتداءً بسفره وحده، وأن إدراكَ عناية الله له لا يعني الإقرار على فعله من سفره منفردًا.

وبهذا ناقش ابنُ حجر استدلالَ ابن أبي جمرة فقال: «والحصر الأول مردود. وهذه القصة تؤكد النّهي»[٣].

يبيع ما ليس عنده، برقم (٣٥٠٣). وقال الترمذي: «حديث حكيم بن حزام حديث حسن». ونقل ابن حجر عن الترمذي أنه قال: «حديث حسن صحيح». انظر: التلخيص الحبير (١٠٧/٣)

١ رواه البخاري، كتاب الدعوات باب: التوبة، برقم (٦٣٠٨)، ومسلم، كتاب التوبة، باب: في الحض على التوبة والفرح بها، برقم (٢٧٤٤).

٢ فتح الباري (١٠٨/١١)

٣ فتح الباري (١٠٨/١١)

ومعنى «الحصر مردود» أي إنّ حصرَ كلِّ ما يُضرب به المثال من جهة الشارع لا يكون إلا بما يجوز- غيرُ مقبولٍ على إطلاقه، فقد تُضرَب الأمثال ولا يعني الإقرار بما فيها، هذا معنى كلام ابن حجر رحمه الله.

ولـمَّا كان من حال بعض السلف أن يُسافروا بمفردِهم، مع ما ثبت كذلك أن النبي ﷺ كان يرسل الرسل والطلائع منفردين، أَخَذ العلماءُ في محاولة الجمع بين ذلك وبين النهي على وجوه:

الأول: أن النَّهي عن السفر منفردًا لمن خيف عليه من الشياطين. وهذا ما قرّره النووي رحمه الله، فقال: «قد يقال: ذكرتم أنه يُكرَه الانفرادُ في السفر، وقد اشتهرَ عن خلائقَ من الصالحين الوَحْدة في السفر. والجوابُ: أن الوَحدة والانفراد إنما يُكرهان لمن استأنس بالناس، فيُخاف عليه من الانفرادِ الضررُ بسبب الشياطين وغيرهم، أما الصالحون فإنهم أَنِسوا بالله تعالى، واستوحشوا من الناس في كثيرٍ من أوقاتهم، فلا ضررَ عليهم في الوَحدة، بل مصلحتهم وراحتهم فيها»[١].

الثاني: أن النهي عن السفر منفردًا لا يكون في حقِّ مَن تتوقف مصلحةُ سفره على الانفراد، قال ابن المنيّر: «جوازُ السفر منفردًا للضرورة، والمصلحة التي لا تنتظم إلا بالانفراد؛ كإرسال الجاسوس والطليعة، والكراهة لما عدا ذلك»[٢].

الثالث: أن النهي عن السفر منفردًا في حال عدم الأمن، قال ابن المنير: «ويحتمل أن تكون حالةُ الجوازِ مقيدةً بالحاجة عند الأمن، وحالةُ المنع مقيدةً بالخوف حيث لا ضرورة»[٣].

وبهذه الوجوه السابقة يمكن الجمع بين النهي عن السفر منفردًا المستفاد من حديث ابن عمر، عن النبي ﷺ، قال: «لو يعلمُ الناسُ ما في الوَحدة ما أعلم، ما سار راكبٌ بليلٍ وحده»[٤]، وما ثبت من سفر بعضِ الصحابةِ والصالحين منفردين، ويمكن حملُ حالِ المسافر منفردًا في قصتنا على حال الصالحين الذين أَنِسوا بالله عز وجل كما قرر

١ المجموع شرح المهذب (٢٧١/٤)

٢ فتح الباري (١٣٨/٦)

٣ فتح الباري (١٣٨/٦)

٤ رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب: السير وحده، برقم (٢٩٩٨)

النووي، وتبقى صلاحيةُ الاستدلال بالقصة على هذا النوع من السفر، والله أعلم.

المسألة التاسعة: قصة صاحب الخشبة الذي استلف ألف دينار.

وفيها فرعان:

الفرع الأول: قوله ﷺ: «أن رجلا من بني إسرائيل، سأل بعض بني إسرائيل أن يسلفه ألف دينار، فقال: ائتني بالشهداء أشهدهم، فقال: كفى بالله شهيدًا، قال: فأتني بالكفيل، قال: كفى بالله كفيلا، قال: صدقت، فدفعها إليه إلى أجل مسمًّى...».

الحكم المستفاد: جوازُ الأَجل في القرض. قاله ابن العربي في «القبس»[١] واستدل بالقصة النبوية، وأشار للحكم ابن الملقن[٢]، وابن حجر، فقال: « وفي الحديث: جواز الأجل في القرض ووجوب الوفاء به»[٣].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن المقترض أعطاه الألف دينار على أن يردها إليه في أجل مسمى، وقد اتفقا الطرفان على ذلك، ولما عجز عن سداد قرضه في أجله تكفَّل الله بإيصال الدَّين إلى صاحبه على وجه الرضا والمدح لصنيعه.

وقد بيَّن ابنُ العربي رحمه الله أن اشتراط الأجل ووجوب الوفاء به، وإن كان يدخل في تحريم بيع الذهب بالذهب إلى أجل إلا أنه مستثنى من ذلك للحاجة، إذ هو أتم للمعروف.

قال رحمه الله: « اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرَّم، ومن ذلك استثناء القرض من تحريم بيع الذهب بالذهب إلى أجلٍ، وهو شيءٌ انفردَ به مالكٌ، لم يجوِّزه أحدٌ من العلماء سواه، لكنّ الناسَ كلَّهم اتفقوا على جوازِ التأخير فيه من غير شَرْط بأجل، وإذا جاز التفرق قبل التقابض بإجماع، فضربُ الأجل أتمُّ للمعروف وأبقى للمودة. وعوَّل في ذلك علماؤنا على قول النبي ﷺ: «إن رجلًا كان فيمن كان قبلكم استسلف من رجل ألف دينار إلى أجل فلمَّا حلَّ الأجلُ طلب

---

١ القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي (٧٩٠)

٢ التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٣٧/١٥)

٣ فتح الباري (٤٧٢/٤)

مركبًا يخرج فيه إليه فلم يجده، فأخذ قرطاسًا وكتب فيه إليه...» ثم ذكر القصة. ثم قال: « فإن قيل: هذا شرعُ من قبلنا. قلنا: كلما ذكر النبي لنا مما كان عملًا لمن قبلنا في معرض المدح فإنه شرعٌ لنا، وقد مهدنا ذلك في كتب الأصول»[١].

مناقشة الاستدلال: تستند الدلالة من القصة في جواز اشتراط الأجل على حكاية النبي ﷺ لذلك، وتقريره له، فإنما ذكر قصةَ ذلك المقترض وكفالةَ الله له ليُتأسّى به فيه، وإلا، لم يكن لذكره فائدة.

وبهذا يترجح الاستدلال بهذه القصة على جواز اشتراط الأجل في القرض، وهو قول مالك رحمه الله، بل عنده أن من اشترط الأجل في القرض فهو إلى أجله، وليس له مطالبته قبل أجله[٢].

وأما من مَنع اشتراط الأجل في القرض، وهم الجمهور من الحنفية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥]، فرأوا أن فيه مخالفة لمعنى القرض من جهتين:

الأولى: الزيادة على معنى القرض؛ لأن الأجل يقتضي جزءًا من العوض، والقرض لا يحتمل الزيادة ولا النقص في عوضه.

الثاني: أن القرض عقد تبرع، وأن ثبوت الحق به يكون حالا، والتأجيل نوعُ تبرعٍ لا يلزم الوفاء به.

وقد يجاب عن ذلك بأمرين:

---

١ القبس (٧٩٠)

٢ قال القاضي في «المعونة» (٣٦/٢): «وإذا أقرضه إلى أجل لم يكن له مطالبته قبل الأجل». وانظر: الكافي ص(٣٥٨)

٣ قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (٧/ ٣٩٦): « والأجل لا يلزم في القرض سواء كان مشروطًا في العقد أو متأخرًا عنه بخلاف سائر الديون».

٤ قال القاضي العمراني في البيان (٤٥٧/٥): « ولو أقرضه شيئًا إلى أجل.. لم يلزم الأجل، وكان حالاً. وهكذا: لو كان له عنده ثمن حالٌّ فأجَّله، أو كان مؤجّلاً فزاد في أجله.. لم يلزم ذلك».

٥ قال في «الإنصاف» (١٣٠/٥): « ويثبت القرض في الذمة حالا، وإن أجله. هذا المذهب. نص عليه... واختار الشيخ تقي الدين: صحة تأجيله، ولزومه إلى أجله، سواء كان قرضًا أو غيره. وذكره وجهًا. قلت: وهو الصواب. وهو مذهب مالك، والليث». وانظر المغني (٤٣١/٦)

الأول: أن الالتزام بالشرط في القرض يقرره قوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»[١].

الثاني: أن التأجيل أرفق بالمقترض، وأدعى لقضاء حاجته. وبهذين الجوابين يظهر صحة الاستدلال بالقصة على جواز اشتراط الأجل في القرض، والله أعلم.

الفرع الثاني:

قوله ﷺ: «خرج الرجل الذي كان أسلفه، ينظر لعل مركبًا قد جاء بماله، فإذا بالخشبة التي فيها المال، فأخذها لأهله حطبًا، فلما نشرها وجد المال والصحيفة...»[٢].

الحكم المستفاد: جواز أخذ ما ألقاه البحر، ولا ركاز فيه. نقله ابن بطال عن المهلب بي أبي صفرة[٣]، وقاله ابن المنيِّر عند بيان وجه مناسبة القصة لترجمة البخاري لها[٤] حيث ذكرها تحت باب: ما يُستَخرج من البحر. وتابعهم ابن الملقن[٥]، وابن حجر[٦].

وجه الدلالة من القصة النبوية: قال ابن بطال: « قال المهلب: في أخذ الرجل الخشبة حطبًا لأهله دليلٌ أنَّ ما يوجد في البحر من متاع البحر وغيره أنه لا شيء فيه، وهو لمن وجَدَه حتى يستحقَّ ما ليس من متاعِ البحر من الأموال كالدنانير والثياب وشبه ذلك... »[٧]. وقال ابن المنير: «مَوضِعَ الاستشهاد في حَدِيث الْخَشَبَة، ليسَ أَخذُ الدَّنانير، وإنَّمَا هو أخذُ الْخَشَبَة على أَنَها حطب، فدلّ على إباحة مثل هذا ما يلفظه البَحْر، إمَّا مِمَّا ينشأ فِي الْبَحْر كالعنبر، أَو مِمَّا سبق فِيهِ ملك، وعطب، وَانْقطع مِلكُ صاحبه مِنهُ...»[٨].

---

١ رواه الترمذي، كتاب الأحكام، باب: ما ذُكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، برقم (١٣٥٢)، وقال: «حديث حسن صحيح»

٢ رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب: ما يستخرج من البحر، برقم (١٤٩٨)، وفي كتاب الكفالة، باب: الكفالة في القرض والديون بالأبدان وغيرها، برقم (٢٢٩٠)

٣ شرح ابن بطال لصحيح البخاري (٣/٥٥١)

٤ المتواري على أبواب البخاري لابن المنير (١٣٤)

٥ التوضيح (١٠/٦٠٠)

٦ فتح الباري (٣/٣٦٣)

٧ شرح ابن بطال (٣/٥٥١)

٨ المتواري(١٣٤)

مناقشة الاستدلال: سياق القصة في امتداح حال من رضي بالله شهيدًا، ورضيه كفيلاً، حيث ساقه الله تعالى إلى البحر ينظرُ لعلَّ مركبًا قد جاء بماله، فإذا بالخشبةِ التي فيها المال، فأخذها لأهله حطبًا، وقد توصل بفعله هذا إلى ماله الذي ينتظره، بسببٍ من الله تعالى وتوفيقٍ منه، فلا يكون فعلُه بأن أخذ الخشبة حرامًا ولا مكروهًا، فدلَّ على الجواز، وقياسًا على ذلك جميع ما يجدُه المرءُ في البحر مما لا يُعلَم له صاحبٌ كما قال العلماء في بيان وجه الدلالة.

وما دلت عليه القصة هو ما ذهب إليه جمهور العلماء كأبي حنيفة[١]، ومالك[٢]، والشافعي[٣]، وأحمد[٤] بأن ما يستخرج من البحر لا زكاة فيه، ولا ركاز.

وأما أبو يوسف من الحنفية[٥]، وهو ما روي كذلك عن عمر بن عبد العزيز، والحسن، والزهري[٦] فقد ذهبوا إلى أن ما يخرج من البحر فيه الخمس؛ قياسًا على الخارج من معدن البر من دفن الجاهلية.

وأجيب بأنه قياس مع الفارق؛ لأن يدَ الكفرة لم تثبت على باطن البحار التي يُستخرج منها اللؤلؤ والعنبر[٧].

وعلى ما سبق يمكن اعتماد هذه القصة النبوية دليلاً على ما ذهب إليه الجمهور، وتضاف إلى أدلتهم في كتب الفروع التي خلت عن ذكر هذه القصة، والله أعلم.

١ قال الكاساني في «البدائع» (٦٨/٢): « فأما المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر وكل حلية تستخرج من البحر فلا شيء فيه في قول أبي حنيفة، ومحمد، وهو للواجد. وعند أبي يوسف فيه الخمس».

٢ قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٢١٩/١): « اللؤلؤ والجوهر وأنواع الطيب من المسك والعنبر والكافور كل هذا عروض، وحكمه حكم سائر العروض لا زكاة في عينه، وإنما الزكاة في قيمته، ويختلف حكمه في الإدارة وغير الإدارة على ما ذكرناه في العروض، ولا خمس فيه».

٣ قال النووي في «المجموع»: «قال الشافعي رضي الله عنه في المختصر: ولا في حلية بحر. قال أصحابنا: معناه كلُّ ما يُستخرَج منه فلا زكاةَ فيه، ولا خلافَ في شيءٍ من هذا عندنا. وبه قال جماهيرُ العلماء من السلف». وانظر: البيان (٢٨١/٣)

٤ قال المرداوي في «الإنصاف» (١٢٢/٣): «ولا زكاة فيما يخرج من البحر من اللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه. هذا المذهب مطلقا، نص عليه... وعنه: فيه الزكاة. قال في الفروع: نصره القاضي، وأصحابه». وانظر: المغني (٢٤٤/٤)

٥ انظر: البدائع (٦٨/٢)

٦ نسبه إليهم ابن قدامة في المغني (٢٤٤/٤)، وابن حجر في فتح الباري (٣٦٣/٣)

٧ انظر: بدائع الصنائع (٦٨/٢)، والمغني (٢٤٥/٤)

المسألة العاشرة: قصة المتصدق على زانية وسارق وغني

وفيها قوله ﷺ: «لأتصدَّقنَّ بصدقةٍ، فخَرَج بصدَقته فوضَعَها في يدِ غنيّ، فأصبحوا يتحدَّثون: تُصُدِّق على غني. قال: اللهمّ لك الحمدُ على غنيّ... فأُتِي فقيل له: أما صدقتُك فقد قُبِلَت. أما الزانية فلعلها تستعفَّ بها عن زناها، ولعل الغنيّ يعتبر فينفق مما أعطاه الله...»[١].

الحكم المستفاد: إجزاء الزكاة لمن أعطاها لفقيرٍ فبان غنيًّا. ذكره القرطبي في «تفسيره»، واستدل به على إحدى روايتي الإمام مالك في المسألة[٢]. وكذلك استدل به ابن قدامة في «المغني» على إحدى روايتي أحمد[٣].

وجه الدلالة: أن الصدقةَ قد قُبلت من المتصدِّق. والقبول دليل الإجزاء والصحة.

مناقشة الاستدلال: نوقش وجه الدلالة من وجهين:

الأول: أنها واقعةُ عينٍ لا عمومَ لها.

وهذا الوجه ذكره ابن حجر، ثم أجاب عنه، فقال: « فإن قيل: إن الخبر إنما تضمَّن قصةً خاصة، وقَعَ الاطلاعُ فيها على قبول الصدقة برؤيا صادقة اتفاقية، فمن أين يقع تعميم الحكم؟! فالجواب: أن التنصيص في هذا الخبر على رجاء الاستعفاف، هو الدال على تعدية الحكم، فيقتضي ارتباطَ القبولِ بهذه الأسباب»[٤].

الوجه الثاني: أنه لا دلالة في القصة على أن الصدقة كانت فرضًا، بحيث يقاس عليها الزكاة.

---

١ رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب: إذا تصدق على غني، وهو لا يعلم، برقم (١٤٢١)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب: ثبوت أجر المتصدق، وإن وقعت الصدقة في يد غير أهلها، برقم (١٠٢٢)

٢ قال القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن» (١٧٦/٨): «اختلفت الرواية عن مالك فيمن أعطى فقيرًا مسلمًا، فانكشف في ثاني حالٍ أنه أعطى عبدًا، أو كافرًا، أو غنيًّا، فقال مرة: تجزيه. ومرة: لا تجزيه. وجه الجواز- وهو الأصح- ما رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «قال رجل لأتصدقنَّ الليلة بصدقة فخرج بصدقته فوضعها...». ثم ساق القصة النبوية.

٣ قال ابن قدامة في «المغني» (١٢٦/٤): « وإذا أعطى من يظنه فقيرا فبان غنيًّا. فعن أحمد فيه روايتان: إحداهما، يجزئه...» ثم قال: «وروى أبو هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «قال رجل لأتصدَّقنَّ بصدقة، فخرج بصدقته، فوضعها في يد غني...». ثم ساق القصة.

٤ فتح الباري (٢٩١/٣)

ويمكن أن يجاب: بأن القَسَم الذي تكرَّر منه في المواضع الثلاثة في قوله:»لأتصدَّقنّ»، صيَّره في حقه من باب الالتزام والوجوب، فكأنه قال: والله لأتصدقن. فأشبه النذر والواجب.

قال ابن حجر: «وقوله: «لأتصدَّقنّ» من باب الالتزام كالنذر مثلاً، والقسم فيه مقدَّر؛ كأنه قال: والله لأتصدقن»[١].

ولا يخفى أن دلالة القصة خاصة بمن اجتهد وأعطى من يظنه فقيرًا، فبان غنيًّا، وهو موضع اختلاف بين العلماء، مع الاتفاق على أنه لا يجوزُ أن تُدفَع الزكاةُ لغني ابتداءً.

أما من دفعها لفقيرٍ فبان غنيًّا فقد ذهب أبو حنيفة[٢]، وأحمد في المذهب[٣]، وهو قولٌ لمالكٍ[٤]، والقديم للشافعي[٥] على أنها تجزئه، ولا يُكلَّف إخراجُها مرة أخرى، إلا أن مالكًا والشافعي قالا بأنه يجبُ على المتصدِّق أن يحاول استرجاعَها أولا، فإن عجز فإنها تجزئه على هذا القول.

واستدلوا من جهة المعني أنه سُوِّغ له الاجتهادُ في المعطَى له، فإذا اجتهدَ وأَعطى من يظنُّه من أهلها، فقد أتى بالواجب عليه[٦].

١ فتح الباري (٣/٢٩٠)

٢ قال في « البدائع» (٢/٥٠): « وأما إذا ظهر أنه لم يكن محلاً بأن ظهر أنه غني، أو هاشمي، أو مولى لهاشمي، أو كافر، أو والد، أو مولود، أو زوجة.. يجوز، وتسقط عنه الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد، ولا تلزمه الإعادة. وعند أبي يوسف لا يجوز، وتلزمه الإعادة».

٣ قال المرداوي في «الإنصاف» (٣/٢٦٤): « وأما إذا دفعها إلى غني، وهو لا يعلم، ثم علم: فأطلق المصنف في الإجزاء روايتين؛ إحداهما: يجزئه، وهو المذهب، نص عليه... الرواية الثانية: لا يجزئه». وانظر: المغني (٤/١٢٦)

٤ قال ابن عبد البر في «الكافي» (١١٥): «اختلف قولُ مالكٍ وأصحابُه وأهلُ المدينة قبلَهم فيمن أَعطى من زكاته غنيًّا، أو عبدًا، أو كافرًا، وهو لا يعرفه على قولين: أحدهما: أنه قد اجتهد ولا شيء عليه. والآخر: أنه لا يجزئه؛ لأنه لم يضعها حيث أمر، وهو قياس على قول مالك في كفارة اليمين... وروى أَسْد عن ابن القاسم أنه فرَّق بين الغني والكافر فجوَّز ما أعطى للغني على الجهل به، ولم يجوز ما أعطيه الكافر». وقال القاضي عبد الوهاب في «المعونة»(١/٢٧٢): «إذا اجتهد فدفع الصدقة إلى غني وعنده أنه فقير فلا يجزيه خلافًا لأبي حنيفة، وبعضِ أصحابنا».

٥ قال النووي في «المجموع» (٦/٢٢٤): « لو فرَّق ربُّ المال فبان المدفوعُ إليه غنيًّا لم يجز عن الفرض. فإن لم يكن بيَّن أنها زكاة لم يرجع، وإن بيَّن رجع في عينها، فإن تلفت ففي بدلها، فإذا قَبَضه صَرَفه إلى فقير آخر. فإن تعذَّر الاسترجاعُ فهل يجب الضمان والإخراج ثانيا على المالك، فيه قولان مشهوران؛ ذكرهما المصنف بدليلهما؛ أصحهما: وهو الجديد، يجب. والقديم: لا يجب. والقولان جاريان سواء بيَّنَ وتعذَّر الاسترجاعُ أم لم يُبيِّن ومنعنا الاسترجاع». وانظر البيان للعمراني (٣/٤٤٥)

٦ انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٨/١٧٦)، وبدائع الصنائع (٢/٥٠)

المبحث الثاني: الدلالات المردودة

المسألة الأولى: قصة طواف سليمان على نسائه في ليلة

وفيها قوله ﷺ: «قال سليمان: لأطوفنَّ الليلةَ على مائة امرأة، أو تسع وتسعين، كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: إن شاء الله، فلم يقل إن شاء الله، فلم تحمل منهن إلا امرأة واحدة، جاءت بشق رجل، والذى نفس محمد بيده، لو قال: إن شاء الله، لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون»(١).

الحكم المستفاد: جواز الفصل بين اليمين والاستثناء بالشيء اليسير. قاله ابن المنير(٢).

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن سليمان عليه السلام لو قال: إن شاء الله، عقب قول الملك له: قل إن شاء الله، لأفاد مع التخلل بين كلاميه بمقدار كلام الملك(٣).

قال ابن المنير في بيان وجه الدلالة: « وفي حَدِيث سُلَيمان لَطِيفَة تدل على أَن الفَصلَ اليَسِير بين اليَمين وَالاسْتِثناء لَا يضر، لأَنه قالَ: « فقالَ لهُ الملك، قل: «إِن شَاءَ الله»، فنسى. فمُقتَضى هذا أَنه لو قالها لاعتبر اسْتِثْنَاؤُهُ. وَذلكَ مع الفَصْل بقول الملك بَين اليَمين وَبَين الاسْتِثْنَاء»(٤).

مناقشة الاستدلال: نوقش وجه الدلالة بأنه يُحتمَل أن يكون الملكُ قال ذلك في أثناء كلام سليمان(٥).

قال أبو العباس القرطبي: « والجوابُ: منعُ أنه قاله بعد فراغه من اليمين. بل لعلَّه قال ذلك في أضعاف يمينه؛ لأن يمينه تلك كثرت كلماتها فطالت. وليس ذلك الاحتمال بأولى من هذا، فلا حجة فيه»(٦).

---

١ سبق تخريجه (٢٩).

٢ المتواري على أبواب البخاري (٢٣٥)

٣ فتح الباري لابن حجر (٦/٤٦٢)

٤ المتواري (٢٣٥)

٥ إكمال المعلم للقاضي عياض (٥/٤١٧)، وشرى النووي لمسلم (١١/١٧٢)

٦ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي (٤/٦٤٠)، ط-دار ابن كثير، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ.

وهذا الاحتمال - وإن قال ابن حجر عنه: « احتمال ممكن يسقط به الاستدلال المذكور» إلا أنه يبعد تصوره، فلا يُتصور أن يَقصد الملك توجيهَ الخطاب لسليمان عليه السلام، وهو لم يزل يتابع كلامه أو يمينه، أو في حال عدم الإنصات له.

لكن ترك سليمان عليه السلام لقول إن شاء الله يرجح أنه لم يسمع كلامَ الملك، أو أنه لم ينتبه إليه، مما يؤيد الاحتمال المذكور بأن تذكيرَ الملك كان أثناء كلام سليمان، وبذا يضعف الاستدلال بالقصة على جواز الفصل بين اليمين والاستثناء، وهو قول الجمهور؛ إذ اشترطوا اتصال الاستثناء باليمين اختيارًا. أما إن فُصل بينهما بسعالٍ أو ضيق نفسٍ، أو ما شابه ذلك، فلا يؤثر في صحة الاستثناء[1]. والله أعلم.

المسألة الثانية: قصة المرأتين اللتين تحاكمتا إلى داود وسليمان

وفيها قوله ﷺ:« كانت امرأتان ومعهما ابناهما جاء الذئب، فذهب بابن إحداهما، فقالت لصاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود فقضى به للكبرى...»[2].

الحكم المستفاد: جواز أن تستلحق الأم. قال ابن حجر: «فيه حجة لمن قال إن الأم تستلحق»[3]. وكذا ذكر القرافي[4]، وابن قدامة[5].

---

١ انظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢٧/٣) المعونة للقاضي عبد الوهاب المالكي (٤١٨/١)، والبيان للقاضي العمراني (٥١٢/١٠)، وأرجع ابن رشد الخلاف في المسألة على تصور أثر الاستثناء في اليمين، فقال في «بداية المجتهد» (٤١٣/١): « وإنما اختلفوا هل يؤثر في اليمين إذا لم توصل بها أو لا يؤثر؟ لاختلافهم هل الاستثناء حال للانعقاد أم هو مانع له؟ فإذا قلنا: إنه مانع للانعقاد لا حال له اشترط أن يكون متصلا باليمين، وإذا قلنا إنه حال لم يلزم فيه ذلك».

٢ رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ووهبنا لداود سليمان، برقم (٣٤٢٧)، وفي كتاب الفرائض، باب: إذا ادعت المرأة ابنًا، برقم (٦٧٦٩)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب بيان اختلاف المجتهدين: برقم (١٧٢٠)

٣ فتح الباري (٤٦٥/٦)

٤ الذخيرة (١٣٥/٩)

٥ وعباراته (٣٦٨/٨): «وإن كان المدعي امرأة، فاختلف عن أحمد، رحمه الله، فروي أن دعواها تقبل، ويلحقها نسبه؛ لأنها أحد الأبوين... ولأن في قصة داود وسليمان عليهما السلام، حين تحاكم إليهما امرأتان كان لهما ابنان، فذهب الذئب بأحدهما، فادعت كل واحدة منهما أن الباقي ابنها، وأن الذي أخذه الذئب ابن الأخرى، فحكم به داود للكبرى، وحكم به سليمان للأخرى، بمجرد الدعوى منهما».

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن سليمان عليه السلام أقر لكل من المرأتين بدعوى استلحاق الابن بأحدهما، وحكم بينهما بمجرد الدعوى دون بينة، ثم ألحقه بالصغرى، فدل قبولُ سليمان للدعوى أن الأم لها أن تستلحق مطلقًا.

مناقشة الاستدلال: يرد على الاستدلال أنه أخص من الدعوى؛ لأن القصة ليس فيها إلا اجتهاد سليمان في تعيين الأم المستحقة للابن المتنازَع عليه، وليس فيه استلحاق لمجهول النسب أو لقيط، أو إثبات أمومة لم تكن مثبتة.

وسياق القصة ليس فيه طلب استلحاق على الحقيقة، بل كان المطلوب من التحاكم هو رفع النزاع بين المرأتين المتنازعتين على الولد، فتحاكما إلى داود وسليمان عليهما السلام لمعرفة الأم الحقيقية. وعلى هذا يُستبعد صحة الاستدلال بالقصة النبوية على صحة استلحاق الأم مطلقًا.

ولكن تبقى فائدة الحديث كما قال ابن بطال: « إن المرأة إذا قالت هذا ابنى، ولم ينازعها فيه أحد، ولم يُعرَف له أب، فإنه يكون ولدها، ترثه، ويرثها، ويرثه إخوته لأمه» [1]. وهو قول الحنفية[2]، وأشهب من المالكية[3]، وقولٌ للشافعية[4]، وهو مذهب أحمد[5]، حيث أثبتوا النسب بمجرد دعوى المرأة دون بينة، على أنها إذا كانت ذات زوجٍ، فلا يُنسَب لزوجها إلا إذا أقر به.

---

١ شرح صحيح البخاري لابن بطال (٨/٣٨٥)

٢ قال في «الهداية» (٦/٨٧): « وإن لم تكن منكوحة ولا معتدة قالوا: يثبت النسب منها بقولها؛ لأن فيه إلزامًا على نفسها دون غيرها».

٣ قال القرافي في «الذخيرة» (٩/١٣٥): « وقال أشهب: يقبل قولها؛ لأنها إحدى الأبوين، وإن قالت من زنا، حتى يعلم كذبها لما في البخاري عن سليمان عليه السلام: أن الذئب عدا على صبي لامرأة، فادعت أن ابن المرأة التي معها ابنها، فتداعياه لسليمان، فأمر أن يقسم بينهما بالسكين، فقالت أمه: لا تفعل، سلّمتُ لها. فقضى به للمانعة من قسمته؛ لأن الشفقة عليه وجدت منها دون الأخرى. وكان داوود عليه السلام قضى به قبله للأخرى، فلو لم يكن للمرأة الاستلحاق لما قضي بالصبي لمدعيته منهما، أو للأولى وأخر الأخرى».

٤ البيان للعمراني (٨/٢٧)

٥ قال المرداوي في «الإنصاف» (٦/٤٥٣) « وإن أقرت به –يعني اللقيط– امرأة أُلحق بها. هذا المذهب، وعليه الأصحاب»

وأما المشهور من مذهب المالكية[١]، والشافعية[٢]، وأحمد في رواية[٣] أنهم منعوا إثبات النسب للمرأة بمجرد الدعوى دون بينة[٤].

المسألة الثالثة: قصة النبي الذي غزا وقد وقع الغلول في الغنيمة

وفيها قوله ﷺ: « غزا نبي من الأنبياء، فقال لقومه: لا يتبعني رجل ملك بضع امرأة، وهو يريد أن يبني بها...»[١].

الحكم المستفاد: تقديم النكاح على الحج. نقله ابن حجر عن ابن المنير[٦].

وجه الدلالة من القصة النبوية: وجه الدلالة مبني على مقدمتين؛ الأولى: أن النهي عن الخروج للجهاد لمن له زوجة ولـمَّا يدخل بها، دليلٌ على تقديمِ إعفاف النفس على الجهاد. والمقدمة الثانية: قياس الحج على الجهاد، فكما أن إعفافَ النفس مقدَّمٌ على الجهاد كما ثبت في المقدمة الأولى، فيكون إعفافُ النفس مقدمًا على الحج كذلك، بجامع أن كلاً منها بذلٌ للمال والنفس في سبيل الله. فتكون القصة النبوية بذلك دليلا على تقديم النكاح على الحج.

مناقشة الاستدلال: يمكن تعقب هذا الاستدلال بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الحجَّ فرضُ عينٍ بخلاف الجهاد الذي هو فرض كفاية، فلا يقاس الحج على الجهاد في تقديم النكاح عليه.

---

١ قال في «المعلم بفوائد مسلم» (٢/٤٠٦): « فالمشهور من مذهبنا أن الأم لا تستلحِق ولو كانت منفردةً لا ينازعها أَحد فكيف بهذه التي نوزعت ولا يكون عندنا الولد لإحداهما إلا بينة». وانظر: الذخيرة للقرافي (٩/١٣٥)

٢ قال القاضي العمراني في «البيان» (٨/٢٦): « قال الشافعي: «لا دعوة للمرأة إلا ببينة». وجملة ذلك: أن المرأة إذا ادعت بنوة اللقيط.. هل تقبل دعوتها من غير بينة؟ اختلف أصحابنا فيها على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال: لا تقبل دعوتها. وهو المذهب...».

٣ المغني لابن قدامة (٨/٣٦٩)، والإنصاف (٦/٤٥٣)

٤ ودليلهم: أن الأم يمكنها إقامة البينة على أن الولد منها قطعًا، فلم يقبل قولها بمجرد الدعوى، بخلاف الزوج.

١ رواه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب: قول النبي ﷺ أحلت لكم الغنائم، برقم (٣١٢٤)، وفي كتاب النكاح، باب: من أحب البناء قبل الغزو، برقم (٥١٥٧)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: تحليل الغنائم، برقم (١٧٤٧)

٦ قال ابن حجر في «الفتح» (٩/٢٢٤): « قال ابن المنير: يستفاد منه الرد على العامة في تقديمهم الحج على الزواج ظنًّا منهم أن التعفف إنما يتأكد بعد الحج. بل الأولى أن يتعفف ثم يحج».



وأصل المسألة مبني على مأخذين:

الأول: هل الحج واجب على الفور أو التراخي؟

الثاني: هل يُخشى عند تأخر النكاح الوقوع في العنت أم لا؟

فمن خشي على نفسه العنت فإنه يقدِّم النكاح على الحج، سواء أكان الحج واجبًا على الفور أو التراخي؛ لأن مفاسد الزنا أعظم. وأما من لم يخش على نفسه العنت فإنه يقدم الحج على النكاح؛ لأن الحج فرض، والنكاح ليس بفرض، وهو منصوص المذاهب الأربعة الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

ومن ثمَّ فإن الاحتجاج بالقصة النبوية على تقديم النكاح مطلقًا على الحج لا يستقيم لأمرين:

الأول: عدم التسليم بصحة قياس الحج على الجهاد.

الثاني: أن الأصل أن الحج فرضٌ، فيكون مقدّمًا على النكاح إلا في حال واحدة، وهي خوف العنت. والله أعلم.

المسألة الرابعة: قصة النبيِّ الذي أحرق قرية النمل

وفيها قوله ﷺ: « نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة، فلدغته نملة، فأمر بجهازه فأخرج من تحتها، ثم أمر ببيتها فأحرق بالنار، فأوحى الله إليه: فهلا نملة واحدة »[٥].

---

١ قال السمرقندي في «تحفة الفقهاء» (١/٣٩٠): « فأما إذا كان له دراهم وقت الخروج مقدار الزاد والراحلة، ولم يكن له مسكن ولا خدام، ولا زوجة، فأراد أن يصرفها إلى هذه الأشياء، فإنه يأثم، ويجب عليه الحج، ويلزمه الخروج معهم».

٢ قال ابن رشد الجد في «البيان والتحصيل» (٣/٤٤٨): « وسئل مالك عن الرجل العزب يكون عنده ما يتزوج به، أيتزوج أو يحج؟ قال: بل يحج. قال محمد بن رشد: وهذا كما قال؛ لأن التزويج وإن كان مندوبا إليه، فالحج آكد عليه منه، وهذا على القول بأنه على التراخي، وأما على القول بأنه على الفور، فهو الواجب عليه دون التزويج، فليس له أن يتزوج ويؤخر الحج، فإن فعل كان آثما ولم يفسخ النكاح، ولا يؤخذ من الزوجة الصداق إلا أن يخشى على نفسه العنت إن لم يتزوج، فله أن يتزوج ويؤخر الحج».

٣ قال العمراني في «البيان» (٤/٣٠):« ذكر الشيخ أبو حامد، وابن الصباغ: إذا كان معه ما يكفيه للحج، واحتاج إلى التزويج به.. وجب عليه الحج، ولا يقدم النكاح على الحج؛ لأنه من الملاذ التي تصبر النفس عنها، ولأن الحج واجب، والنكاح غير واجب، إلا أنه يجوز له تأخير الحج، فإن كان يخشى العنت.. كان تقديم التزويج أولى، وإن كان لا يخاف العنت.. كان تقديم الحج أولى».

٤ قال المرداوي في «الإنصاف» (٣/٤٠٤): « إذا خاف العنت من يقدر على الحج: قدَّم النكاح عليه، على الصحيح من المذهب، نص عليه، وعليه جماهير الأصحاب».

٥ رواه البخاري كتاب الجهاد، باب: إذا حرّق المشركُ المسلمَ هل يُحرَّق، وفي نسخ بدون ترجمة للباب، برقم (٢٠١٩)، وفي كتاب

وفي الاستدلال بالقصة فرعان:

الفرع الأول: جواز قتل النمل.

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن الله تعالى لم يعتب على هذا النبي في أصل القتل، وإنما عاتبه على الزيادة على نملة واحدة. قال النووي: « قوله تعالى «فهلا نملة واحدة» أي، فهلا عاقبت نملة واحدة هي التي قرصتك؛ لأنها الجانية، وأما غيرها فليس لها جناية»[١].

مناقشة الاستدلال: مع التسليم بصحة الدلالة من القصة النبوية على جواز قتل النمل إلا أن العلماء ذكروا أن ذلك كان مِن شرعِ مَن قبلنا الذي ورد في شرعنا ما ينسخه ولا يقرُّه، فلم يبق للقصة دلالة على ما دلت عليه.

وأما ما ورد في شرعنا مما ينافي دلالة القصة النبوية فهو ما رواه ابن عباس قال: «نَهى رسول الله ﷺ عن قتل أربع من الدوابّ: النملة، والنحلة، والهُدْهُد، والصُّرَد»[٢].

ولعل النهي عن قتل النمل يرجع لأمرين:

الأول: أنها من الأمم التي تسبح الله عز وجل، ولذلك ورد في رواية الصحيحين: «فأوحى الله إليه: أن قرصتك نملة، أحرقت أمة من الأمم تُسبّح». وهذا التعليل يأتي على قول من كره قتل النمل بإطلاق، وهو مذهب المالكية[٣].

الثاني: أنها من الدواب التي لا تضر؛ ولهذا التعليل خص بعضهم من النمل بالسليماني فقط، وهو ما كان طويل الأرجل.

قال الخطابي: « يقال: إن النهي إنما جاء في قتل النمل في نوع منه خاص، وهو الكبار منها، ذوات الأرجل الطوال، وذلك أنها قليلة الأذى والضرر».

بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق، يقتلن في الحرم، برقم (٣٣١٩)،ومسلم كتاب السلام، باب: النهي عن قتل النمل برقم (٢٢٤١).

١ شرح النووي لمسلم (١٤/٢٤٢)

٢ رواه أبو داود، كتاب الأدب، باب: في قتل الذر، رقم (٥٢٦٥)، وابن ماجه كتاب الصيد، باب: ما ينهى قتله، برقم (٣٢٢٤)، وقال النووي في «شرح مسلم» (١٤/٢٤٢): «رواه أبو داود بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم».

٣ قال القرطبي في «المفهم» (٥/٢٤٥): « وقد كره مالك قتل النمل إلا أن يضر، ولا يقدر على دفعه إلا بالقتل».

وقال البغوي: « أما النمل، فما لا ضرر فيه منها، وهي الطوال الأرجل، فلا يجوز قتلُها، فأما الصغار المؤذية، فدفع عاديتها بالقتل جائز»[١].

وعلى كلا التعليلين فقد ذهب الفريقان إلى أن المنهيّ عن قتله سواء أكان نملا أو غيره إذا تسبب في ضررٍ أو أذى فلا محل للنهي حينئذ، وجاز قتله، والله أعلم. وهو ما تدل عليه القصة النبوية في الحقيقة؛ لأن القول بأن قتل النمل كان مباحًا في شريعة هذا النبي فيه نظر كما نبه عليه الحافظ ابن حجر متعقبًا النووي، فقال: « وفي قوله: إن القتل والإحراق كان جائزًا في شرع ذلك النبي، نظر؛ لأنه لو كان كذلك لم يُعاتب أصلاً، ورأسًا إذا ثبت أن الأذى طبعه»[٢].

وإنما كان عتاب النبي على ترك الأولى أو الانتقام للنفس، وهذا ما قرر القرطبي في «المفهم» وهو تقرير حسن، قال: « ظاهر هذا الحديث: أن هذا النبي إنَّما عاتبه الله تعالى حيث انتقم لنفسه بإهلاك جمع آذاه واحد منه، وكان الأولى به الصبر، والصفح، لكن وقع للنبي أن هذا النوع مؤذٍ لبني آدم، وحرمة بني آدم أعظم من حرمة غيره من الحيوان غير الناطق، فلو انفرد له هذا النظر، ولم ينضم إليه التَّشفي الطبيعي، لم يعاتب، والله تعالى أعلم، لكن: لما انضاف إليه التَّشفي الذي دلَّ عليه سياق الحديث عُوتب عليه. والذي يؤيد ما ذكرنا: التمسك بأصل عصمة الأنبياء، وأنَّهم أعلمُ النَّاس بالله وبأحكامه، وأشدُّهم له خشيةً»[٣].

الفرع الثاني: جواز إحراق الحيوان بالنار

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن الله عز وجل لم يعاتبه على أصل الإحراق، وإنما عاتبه على الزيادة. قال القرطبي: « إنَّما عاتبه الله تعالى في إحراق الكثير من النَّمل، لا في أصل الإحراق. ألا ترى قوله: «فهلا نملة واحدة؟!» أي: هلا حرقت نملة واحدة!»[٤]

وقال ابن حجر مبينًا وجه الدلالة: « واستدل بهذا الحديث على جواز إحراق الحيوان

١ شرح السنة (١٢/١٩٨)

٢ فتح الباري لابن حجر (٦/ ٣٥٨)

٣ المفهم (٥/٥٤٣)

٤ المفهم (٥/٥٤٢)

المؤذي بالنار من جهة أن شرعَ مَن قبْلنا شرعٌ لنا إذا لم يأتِ في شرعنا ما يرفعه، ولا سيما إن ورد على لسان الشارع ما يشعر باستحسان ذلك»[١].

مناقشة الاستدلال: نوقش الاستدلال –بما سبق ذكرُه– بأنه –وإن سُلِّم أنه مِن شرع مَن قبلنا– إلا أنه ورد في شرعنا ما ينسخه ويرفعه، وهو ما رواه أبو هريرة ﵁، قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعث، فقال: «إن وجدتم فلانًا وفلانًا فأحرقوهما بالنار»، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: «إني أمرتكم أن تحرقوا فلانًا وفلانًا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما»[٢].

وما رواه عكرمة، قال: أتى عليٌّ ﵁ بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: «لو كنت أنا لم أحرقهم؛ لنهي رسول الله ﷺ: «لا تعذبوا بعذاب الله» ولقتلتهم، لقول رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[٣].

قال ابن حجر فيما يستفاد من الحديث: « وفيه كراهةُ قتلِ مثلِ البرغوثِ بالنَّار»[٤]. وعلى ما سبق فلا يكون في القصة النبوية دليلا على جواز الإحراق بالنار، والله أعلم.

المسألة الخامسة: قصة جريج[٥]

وفيها قوله ﷺ عن جريج: «يا ربِّ أمي وصلاتي».

الحكم المستفاد: وجوب قطع صلاة التطوع لإجابة الوالد.

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن استجابة الله عز وجل دعوة أمِّ جريج عليه تدل على أن لها حقًّا أضاعه، وهو استجابته لها، فدل على أن إجابة الأم أولى في حقه من الصلاة التي هو فيها. قال النووي: « قال العلماء: هذا دليل على أنه كان الصواب في حقه إجابتها؛ لأنه كان في صلاة نفل، والاستمرار فيها تطوع لا واجب، وإجابة الأم وبرها واجب، وعقوقها حرام»[٦].

١ فتح الباري لابن حجر (٦/ ٣٥٨)

٢ رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب: لا يعذب بعذاب الله، برقم (٣٠١٦)

٣ رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، برقم (٦٩٢٢)

٤ فتح الباري لابن حجر (٦/١٥٠)

٥ سبق تخريجه، وذكر سياق القصة كاملة ص(٤١).

٦ شرح النووي لصحيح مسلم (١٦/١٥٨)

وقال القرطبي: « قوله: «يا رب أمي وصلاتي» قول يدلّ على: أن جريجا رضي الله عنه كان عابدا، ولم يكن عالمًا؛ إذ بأدنى فكرة يدرك أن صلاته كانت ندبا، وإجابة أمه كانت عليه واجبة، فلا تعارض يوجب إشكالا، فكان يجب عليه تخفيف صلاته، أو قطعها، وإجابة أمه، لا سيما وقد تكرر مجيئها إليه، وتشوقها واحتياجها لمكالمته. وهذا كله يدلّ على تعين إجابته إياها، ألا ترى أنه أغضبها بإعراضه عنها، وإقباله على صلاته! ويبعد اختلاف الشرائع في وجوب بر الوالدين. وعند ذلك دعت عليه، فأجاب الله دعاءها تأديبا له، وإظهارا لكرامتها»[١].

وقال القرافي: « وهذا الحديث يدل على وجوب طاعة الأم في قطع النافلة، ويلزم من ذلك أن لا تكون واجبة بالشروع، أو يقال: ما وجب بالشروع يقطع للأبوين بخلاف الواجب بالأصالة»[٢].

مناقشة الاستدلال: يظهر من وجه الدلالة أنه مبني على ثلاثة أمور:

الأول: أن الكلام في الصلاة كان مباحًا في شرعهم؛ ولذا استحق اللوم على ترك الواجب وفعل المباح.

الثاني: أن الصلاة التي كان يصليها جريجٌ كانت نافلةً، وليست فرضًا.

الثالث: أن استجابة دعوة الأم كان عقوبةً له على ترك حقها.

والأمور الثلاثة فيها نظر.

أما الأول: وهو كون الكلام كان مباحًا في شرعهم، فتعقبه ابن حجر بقوله: « والذي يظهر من ترديده في قوله: «أمي وصلاتي» أن الكلامَ عنده يقطع الصلاة، فلذلك لم يجبها»[٣].

وأما الثاني: من كون الصلاة كانت نفلاً، فلم يدل عليه سياقُ القصة، بل إن دلالة لفظ «صلاتي» مطلقةٌ بلا تقييد بنفْلٍ أو فرض، فتقييدُ حكمِ قطع الصلاة بما لو كانت نفلاً، محلُّ نظر. بل يمكن حملُ اللفظ على إطلاقه، فيشمل قطعَ الفرض

١ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٥١٢/٦)

٢ الفروق للقرافي (٢٦٢/١)، وينظر أيضًا في بيان وجوه الدلالة: شرح ابن بطال للبخاري (١٩٥/٣)

٣ فتح الباري (٧٨/٣)

والنفل؛ ولذلك قال الحافظ ابن حجر: «وهذا إذا حُمِل على إطلاقه، استُفيد منه جوازُ قطع الصلاة مطلقًا لإجابة نداء الأم؛ نفلاً كانت أو فرضًا، وهو وجه في مذهب الشافعي حكاه الروياني»[١].

وأما الأمر الثالث: وهو أنّ استجابة دعوة الأم كان لترك جريج لحقها، فقد تعقبه القرافي بكلام دقيق، مفاده: أنه ليس كلُّ استجابةٍ للدعاء تدلُّ على فوات حقِّ الداعي ممن دعا عليه، بل قد تكونُ استجابةً للدعاء لذنبٍ آخرَ وقع من المدْعِيّ عليه، بل قد يُستجاب لدعاء الظالم في المظلوم لذنبٍ سبق منه، وليس ثمّ حقٌ للظالم. قال القرافي: «في الاستدلال بالحديث نظر؛ وهو أنه ليس فيه إلا أنّ الله استجاب دعاءها فيه، واستجابةُ الدعاء لا يتعيَّن أنه لوجوب حقِّ الداعي، وأنه مظلوم. وقد ثبت في كتاب «المنجيات والموبقات في فقه الأدعية»[٢] أن دعاء الظالم قد يستجاب في المظلوم، ويجعل الله تعالى دعاءه سببًا لضررٍ يحصل للمظلوم لأجل ذنبٍ تقدَّم من المظلوم، وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي، كما أنّ ظلمَ هذا الظالِم ابتداءً يكونُ بسببِ ذنوبٍ تقدّمت للمظلوم، ويكونُ الظالمُ سببَ وصولِ العقوبة إليه... بل يستجاب بسبب حقوقٍ لغيره؛ لقوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾»[٣].

وعلى سبق فإنه يُستبعَد صحةُ الاستدلال بالقصة النبوية على وجوب قطع صلاة النفل لإجابة دعاء الوالدين؛ لأمور؛ **الأول:** تعذر إثبات أن الكلام كان مباحًا في شرعه، ومن ثمَّ تعذُّر ما انبنى عليه من كونه ترك الواجب لفعل المباح، **والثاني:** عدمُ تعيين الصلاة التي كان يصليها؛ هل هي فرض أم نفل، ويكون تقييدُ الحكم بالنفل لا دليل عليه من القصة، فقد يكونُ تعارَضَ أمامه واجبان، فرجّح أحدَهما على الآخر، وقد يكونُ استجابةُ دعاءِ الأم عليه تمحيصًا له، وإظهارًا لكرامته، لا لجنايته أو تفريطه.

---

١ فتح الباري (٤٨٢/٦)

٢ ذكر محقق كتاب «الفروق» أنه من كتب القرافي، ثم قال: ولعله مما لم يُطبَع من مصنفاته.أ.هـ. ثم وجدتُ الكتابَ قد طبع بدار ابن حزم سنة ٢٠١٤م بعنوان «المنجيات والموبقات في الأدعية».

٣ الفروق للقرافي (٣٣١/١)

وهنا يجب التنبيهُ على أمر مهم، وهو أن الحكم المستفاد وهو وجوب استجابة المتنفل لدعاء الوالدين -وإن لم يثبت بالقصة النبوية لما فيها من احتمال- إلا أنه قد ثبت بغيرها من الأدلة القاضية بتقديم طاعة الوالدين الواجبة على النوافل، وهذا ما قرّره القرافي بعد تضعيفه الاستدلال بالقصة فقال: « ومما يدل على تقديم طاعتهما على المندوبات ما في «مسلم» أن رجلاً قال: يا رسول الله، أبايعك على الهجرة والجهاد. قال: «هل من والديك أحد حي؟» قال: نعم، كلاهما. قال: «فتبتغي الأجر من الله تعالى؟». قال: نعم. قال: «فارجع إلى والديك فأحسن صحبتهما»[١]. فجعل -عليه السلام- الكونَ مع الأبوين أفضلَ من الكون معه، وجعل خدمتهما أفضلَ من الجهاد مع رسول الله ﷺ... وهذا الحديثُ أعظمُ دليلٍ وأبلغُ في أمر الوالدين فإنه -عليه الصلاة والسلام- رتَّب هذا الحكمَ على مجردِ وصفِ الأبوة مع قطع النظر عن أمرهما وعصيانهما وحاجتهما للولد، وغير ذلك من الأمور الموجبة لبرهما، بل مجردُ وصف الأبوة مقدَّمٌ على ما تقدَّم ذكرُه، وإذا نصَّ النبي ﷺ على تقديم صحبتهما على صحبته ﷺ فما بقي بعد هذه الغاية غاية، وإذا قدَّم خدمتَهما على فعل فروض الكفاية، فعلى النفل بطريق الأولى، بل على المندوبات المتأكدة»[٢].

وأما قطعُ الصلاة لإجابة دعوة الأم فقد اختلف فيها الفقهاءُ باعتبارات عديدة، منها نوع الصلاة التي يصليها هل هي فرض أو نفل، ومنها وقت الصلاة هل هو موسع أو مضيق، وغير ذلك مما يُتطلَّب في كتب الفروع، والله أعلم.

المسألة السادسة: قصة أصحاب الغار[٣]

وفيها قوله ﷺ عن أحدهم: «اللَّهمَّ إِنِّي اسْتأجَرْتُ أُجَراءَ، فأَعْطَيْتُهُم أَجْرَهُم، غَيْرَ رَجُلٍ واحدٍ تَرَكَ الذي لَه وذهبَ، فَثمَّرْتُ أَجْرَهُ حتى كَثُرَت مِنْه الأَموالُ، فجَاءَنِي بَعْدَ حِينٍ فَقَالَ: يا عبدَ الله، أَدِّ إليَّ أَجْرِي. فقلتُ له: كُلُّ ما تَرَى من أَجْرِكَ منَ الإِبِلِ والبَقَرِ وَالغَنَمِ وَالرَّقِيقِ. فَقال: يَا عبد اللهِ، لَا تَسْتَهزِئْ بِي. فَقلتُ: إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ بكَ. فَأَخَذَهُ كُلَّهُ فَاستاقَهُ فَلم يَترِكْ منهُ شَيئًا».

---

١ رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: بر الوالدين، وأنهما أحق به، برقم (٢٥٤٩)

٢ الفروق للقرافي (٣٣٢/١)

٣ سبق تخريجه ص(٤٥).

الحكم المستفاد: ربحُ مالِ الوديعة لربِّ المال. نقل الخطابي أن الإمام أحمد استدل به على ذلك[١]، وتبع الخطابيَّ على ذلك ابنُ الملقن[٢]، وابنُ حجر[٣].

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن مالَ الأجير كان عند الرجل وديعةً، وقد اتجر فيه، فربح ما ربح من الإبل والبقر والغنم، ولما جاء يطلب حقَّه لم يكتف بإعطائه أصل ماله، وإنما أعطاه ما ربح في التجارة.

مناقشة الاستدلال: تنبني الدلالة من القصة على أن الرجل أعطى الأجيرَ ربح ماله وجوبًا، على أنه حقُّه من الاتجار بماله الذي كان مودعًا عنده، وهذا الأصل الذي بنيت عليه الدلالة نوقش بأن الرجل إنما أعطاه المال تبرعًا، وليس وجوبًا؛ وإلا ما كان يستحق الثناء على فعله.

قال الخطابي في رد دلالة الإمام أحمد من القصة: « وهذا لا يدلّ على ما ذهب إليه؛ لأنّ هذا شيء قد تَطَوَّع به صاحب الفَرَق، وتَقَرَّب بذلك إلى الله عزّ وجلّ، ولأجل ذلك قد اعتدّ به في حسناته، وتوسّل به إلى ربه تعالى حين أُطْبِقَت عليه الصّخرة... ولم يكن يلزمه في الحُكم أن يُعطِيه أكثر من الفَرَق الذي استأجره عليه، فَحَمِد فِعله، وفرَّج عنه»[٤].

فلو كان إعطاءُ الرجل الربحَ للأجير على سبيل الوجوب عليه لما كان في فعله مندوحة، وبهذا يظهر ضعف الاستدلال بالقصة النبوية على كون ربح مال الوديعة لصاحب الوديعة.

قال ابن الملقن: « ولا دلالة فيه (يعني في القصة)؛ لأن صاحبَ الفَرَق إنما تبرَّع بفعله وتقرب به إلى الله، وقد قال: إنه اشترى بقرًا، وهو تصرُّفٌ منه في أمرٍ لم يوكلْه به، فلا يستحق عليه ربحًا. والأشبهُ بمعناه أنه قد تصدَّق بهذا المال على الأجير بعد أن اتجر فيه وأنماه»[٥].

---

١ قال الخطابي في «أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري» (١٠٨٩/٢): « وقد استدل بهذا الحديث أحمد بن حنبل على أنّ المسْتَودَع إذا اتَّجَر بمال الوَديعة فرَبح ، أنّ الربح يكون لربّ المال».

٢ التوضيح (٥٣١/١٤)

٣ فتح الباري (٥١٠/٦)

٤ أعلام الحديث (١٠٨٩/٢)، ونقل ذلك الجواب أيضًا ابن الملقن في «التوضيح» (٥٣١/١٤).

٥ التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥٣١/١٤)

وقد اختلف العلماءُ في «الاتجار بمال الوديعة»، وكذلك «بالمال المغصوب» على أقوال؛ فذهب الإمام أحمد إلى أن الربح للمالك[١]، وهو قول الشافعي في القديم[٢].

وذهب مالك[٣] والشافعي في الجديد الصحيح عنه[٤] إلى أن الربح للذي اتجر بالوديعة إذا أدى رأسَ المال إلى صاحبه، ووافقهما أبو يوسف من الحنفية[٥]، وذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلى أنه لا يطيب له الربح، وعليه أن يتصدق به[٦].

ولعل سبب الخلاف كما ذكر ابن رشد في الجهة المعتبرة: «فمن اعتبر التصرف.. قال: الربح للمتصرِّف، ومن اعتبر الأصل.. قال: الربح لصاحب المال»[٧].

ومن اعتبر الأصلَ وجعل الربح لصاحب المال استند إلى سد الذريعة، ومراعاة المصلحة في حفظ الأموال، حتى لا يكون القولُ بأن الربحَ للغاصب أو المودع عنده المال ذريعةً إلى غصب الأموال والتجارة فيها لتحصيل الأرباح، وضياع الأمانات والودائع.

١ قال المرداوي في «الإنصاف» (٦/٢٠٩): «لو اتجر الوديعة.. فالربح للمالك. على الصحيح من المذهب ونص عليه في رواية الجماعة».

٢ قال العمراني في «البيان» (٧/٢٠٤): « من غصب شيئًا، أو أودع شيئًا، فتصرف فيه وربح، لمن يكون الربح؟ فيه قولان: **الأول**: قال في القديم: يكون ذلك للمغصوب منه؛ لأنا لو جعلنا ذلك ملكًا للغاصب..كان ذلك ذريعة إلى غصب الأموال والتجارة فيها لتحصيل الأرباح، وأدى إلى خفر الأمانات والودائع، فجعل ذلك لرب المال؛ لحق المال، وليحسم الباب. **والثاني**: قال في الجديد: يكون الربح للغاصب. **وهو الصحيح**...».

٣ قال للقرافي في «الذخيرة» (٩/١٧٨): «إذا تجر في المال.. فالربح له، وليس عليه التصدق به؛ لأنه ضمنه بالتصرف وتركه التجارة بالوديعة. وفي النكت يأخذ الربح بخلاف المضارب والمبضع معه. والفرق: أن المال دفع لهما للربح فلا يحصلاه لأنفسهما، والذي أودع لم يقصد الربح بل الحفظ فقط». وقال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٢/١٨٤): « يُكره أن يتجر بالوديعة؛ لأن صاحبها إنما دفعها إليه ليحفظها عليه لا لينتفع بها، وإن فعل فعليه الضمان وله الربح».

٤ انظر البيان للعمراني (٧/٢٠٤)

٥ الهداية مع شرح البناية (١٠/٢٣٥)

٦ قال المرغيناني في «الهداية»: « ومن غصب ألفا فاشترى بها جارية فباعها بألفين، ثم اشترى بالألفين جارية فباعها بثلاثة آلاف درهم،فإنه يتصدق بجميع الربح، وهذا عندهما. وأصله: أن الغاصب، أو المودع إذا تصرف في المغصوب أو الوديعة، وربح، لا يطيب له الربح عندهما، خلافا لأبي يوسف». ينظر: الهداية مع شرح البناية (١٠/٢٣٥)

٧ بداية المجتهد (٢/٣١٢)

ومن اعتبر التصرف وجعل الربح للذي اتجر بمال الوديعة أو المغصوب استند إلى أنه في ضمانه، فيكون الربحُ له؛ لأنه من فعله.

وقد رجح ابنُ بطال القولَ بأن ربح المال لمن اتجر فيه دون مالكه استنادًا للقصة النبوية، فقال:« وأصحُّ هذه الأقوال قولُ من رأى أن الربحَ للغاصبِ والمتعدي، والحجةُ له أن العين قد صار في ذمته، وهو وغيره من ماله سواء؛ إذ لا غرض للناس في أعيان الدنانير والدراهم، وإنما غرضهم في تصرفهم فيها... وحديثُ البابِ حجةٌ لذلك، ألا تَرى أن الأجيرَ حيثُ قال له من أجَّرَه: «كلُّ ما ترى من الإبل والبقر والغنم والرقيق من أجرك»، قال له: «أتستهزئ بي؟» فدلّ هذا أنَّ السُّنةَ كانت عندَهم أن الربحَ للمتعدي العامل، وأنه لا حقَّ فيه لربِّ رأس المال، وأخبر بذلك النبي ﷺ فأقرَّه ولم ينسخه»[1].

المسألة السابعة: قصة البقرة التي كلمت راعيها

وفيها قوله ﷺ: «بينا رجل يسوق بقرة، إذ ركبها فضربها، فقالت: «إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث»[2].

الحكم المستفاد: جواز اكل لحم الخيل.

وجه الدلالة من القصة النبوية: أن دلالة المفهوم في قوله: «إنما خلقنا للحرث» غير مرادة إجماعًا، لقيام الإجماع على حل أكلها، ويكون التخصيص بالحرث خرج مخرج الغالب في استعمال البقر، وعلى ذلك يُعلم أن دلالة الخطاب في قوله تعالى ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ غير مرادة أيضًا، وإنما خرجت مخرج الغالب لإظهار الامتنان، وليس لمنع ما سوى ذلك من وجوه الانتفاع. فلا يكون في الآية حجةً لمن منع أكل الخيل، ويبقى أكلها على الإباحة، والله أعلم.

قال ابن بطال: « هذا الحديث حجة على مَن جعل علةَ المنع مِن أكلِ الخيلِ والبغال والحمير أنها خُلقت للركوب والزينة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا

---

١ شرح البخاري لابن بطال (٦/٣٩٧)

٢ رواه البخاري، كتاب الحرث والزراعة، باب: استعمال البقر للحراثة، برقم (٢٣٢٤)، وفي كتاب أحاديث الأنبياء، تحت باب بدون ترجمة: برقم (٣٤٧١)، وكتاب فضائل الصحابة، باب: قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذ خليلا»، برقم (٢٦٦٣)، وكتاب فضائل الصحابة، باب: مناقب عمر بن الخطاب، برقم(٣٦٩٠)

وَزِينَةً ﴾ وقد خُلقت البقر للحراثة، وأنطقها الله بذلك زيادة في الآية المعجزة، ولم يمنع ذلك من أكل لحومها لا في بنى إسرائيل ولا في الإسلام»[١].

وعبارة الحافظ ابن حجر في بيان وجه الدلالة -وإن كان ناقلا عن ابن بطال- لكنها أوضح، فقال: « قال ابن بطال: في هذا الحديث حجة على من منع أكل الخيل، مستدلا بقوله تعالى ﴿ لتركبوها﴾؛ فإنه لو كان ذلك دالاً على منع أكلها، لدل هذا الخبر على منع أكل البقر؛ لقوله في هذا الحديث «إنما خُلقت للحرث»، وقد اتفقوا على جواز أكلها، فدل على أن المراد بالعموم المستفاد من جهة الامتنان في قوله ﴿لتركبوها﴾ والمستفاد من صيغة «إنما» في قوله «إنما خلقت للحرث» عموم مخصوص»[٢].

مناقشة الاستدلال: وجه الدلالة بالقصة النبوية على حلِّ لحوم الخيل ينبني على إبطال دلالة المفهوم في قوله تعالى ﴿لتركبوها﴾ الدال على منع غير الركوب كالأكل، بناء على إبطالها بالإجماع في قوله «إنما خلقت للحرث».

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من بُعدِ عن مسالك الاستنباط الصحيحة؛ لأن دلالة المفهوم إذا بطلت في نص لحصول الإجماع على ذلك، لا يعني إبطالَها في نصٍّ آخر، إلا بدليل يُبطلها ولا يجعلها حجة مما نص عليه الأصوليون؛ كأن **يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه**[٣]**، أو أن يعارِضَ دلالةَ المفهوم ما هو أرجحُ منه من منطوقٍ، أو مفهومِ موافقة؛ فإن عارضها منطوقٌ أو مفهومُ موافقةٍ ترجَّح عليها**[٤].

ولا يخفى أن مفهومَ المخالفة في قوله تعالى ﴿لتركبوها﴾ معارَضٌ بمنطوق حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية،

---

١ شرح ابن بطال لصحيح البخاري (٤٥٩/٦)

٢ فتح الباري لابن حجر (٨/٥)

٣ كأن يكون خرج جوابًا على سؤال معين، أو يكون قصد الشارع تعظيم الحكم وتفخيم أمره، أو يكون خرج مخرج الامتنان، أو يكون قُصد بالوصف موافقة حال السائل.. إلى غيرها من الشروط التي نص عليها الأصوليون القائلون بحجية مفهوم المخالفة. انظر: الإبهاج شرح المنهاج (٩٥١/٣)، البدر الطالع شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي (١٩١/١)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٢٨٩٤/٦)، البحر المحيط (١٧/٤)، وشرح الكوكب المنير (٤٨٩/٣)

٤ المراجع السابقة.

ورخص في الخيل»[١]، فلا يكون لقوله تعالى ﴿لتركبوها﴾ مفهومٌ يُعمَل به، وهو ما نصَّ عليه ابن رشد رحمه الله بعد ما ذكر سبب الخلاف في أكل لحوم الخيل: « وأما سبب اختلافهم في الخيل فمعارضة دليل الخطاب في هذه الآية لحديث جابر، ومعارضة قياس الفرس على البغل والحمار له، لكن إباحة لحم الخيل نصٌّ في حديث جابر؛ فلا ينبغي أن يُعارَض بقياسٍ ولا بدليلِ خطاب»[٢].

وعلى هذا التأصيل يترجح القول بحل أكلِ لحمِ الخيل، وإن كانت القصة النبوية لا تدل عليه كما سبق بيانه.

والقول بحل لحم الخيل هو قول الشافعي[٣]، وأحمد[٤] ووافقهما أبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبي حنيفة[٥].

وأما أبو حنيفة[٦]، ومالك[٧] فذهبا إلى القول بكراهتها، ومما استدلا به على الكراهة مفهومُ المخالفة المستفاد من قوله تعالى ﴿ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ وقد سبق بيان أن مفهوم المخالفة لا يكون حجةً إذا خالفه منطوق. على الرغم من أن أبا حنيفة لا يقول بمفهوم المخالفة أصلا، والله أعلم.

---

١ رواه البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة خيبر، برقم (٤٢١٩)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب: في أكل لحم الخيل، برقم (١٩٤١)

٢ بداية المجتهد (٤٦٩/١)

٣ قال العمراني في «البيان» (٥٠١/٤): « ويجوز أكل لحم الخيل، وبه قال أحمد، وإسحاق، وأبو يوسف، ومحمد».

٤ قال ابن قدامة في «المغني» (٣٢٤/١٣): «وتباح لحوم الخيل كلها عرابها وبراذينها. نص عليه أحمد».

٥ قال في «بدائع الصنائع» (٣٨/٥): « وأما لحم الخيل فقد قال أبو حنيفة رضي الله عنه يكره، وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يكره، وبه أخذ الشافعي رحمه الله».

٦ بدائع الصنائع (٣٨/٥)

٧ قال القرافي في «الذخيرة»(١٠١/٤): « وفي الجواهر: الخيل مكروهة. وقال (ح) دون كراهة السباع. وقيل: مباحة. وقاله (ش) و(ابن حنبل). وقيل محرمة: ﴿والبغال والحمير لتركبوها﴾، فلو كانت يجوز أكلُها لكان الامتنان به أولى، ومذكورًا مع الركوب». وانظر: المعونة للقاضي عبد الوهاب(٤٦٣/١)، والكافي لابن عبد البر (١٨٦)

الخاتمة

بعد هذا التعايشِ الماتعِ بين أحاديثِ «القصصِ النبوي» وأحداثِها، التي ملأت القلبَ بتأملها وتدبرها حلاوةً وراحة، وأنسًا وانشراحًا، مع ما فيها من دلالةٍ على الأحكام، ومعرفةٍ بما يكون من حلالٍ وحرام.. فإنه يحسُن أن نسجلَ بعضًا من النتائج والفوائد التي توصل إليها البحث، فمن ذلك:

١. أن المراد بشرع من قبلنا: هو **ما ثبت بطريق الكتاب أو السنة أنه مِن شرع مَن سَبَق، مما لم يدلَّ شرعُنا على تقرُّرِه أو على نسخه.**

٢. أن الاستدلال «بشرع من قبلنا» يؤول –عند التحقيق– إلى الاستدلال بنصوص القرآن والسنة التي نحن مأمورون بالاستدلال بها، واتباعها، ومن ثمّ يمكنُ القولُ: إنّ الاستدلالَ «بشرعِ مَن قَبْلَنا» ليس دليلاً مستقلاً منفكًا عن دلالات النصوص الشرعية.

٣. أن تحرير محل النزاع في «التعبُّد بشرعِ مَن قبلنا» يكشِفُ لنا انفكاكَ الجِهَة بين أدلةِ المثبتين للعملِ به، والنافين له؛ لأن النافين أرادوا ما جاءنا من جهتهم، والمثبتين أرادوا ما جاء عنهم من جهتنا.

٤. أن المتأملَ في أقوال العلماء في العمل «بشرع من قبلنا» يجد أن الصحيح عن الأئمة الأربعة هو جواز الاستدلال به، وعدم رفضه.

٥. أظهر الجانب التطبيقي من البحث مدى عملِ أرباب المذاهب الأربعة بشرع مَن قبْلَنا، وأنَّ مَن ردَّ دلالتَه في آحاد المسائل إنما كان لتردُّدِه في وجود ما يمنعُ من الاستدلالِ به في شرعنا أم لا؟

لذلك ينبغي التنبيهُ على أن مَنْ يردُّ دلالةً مستفادةً من النصوص التي سيقت في بيان شرعِ من قبلنا يجب عليه أن يُبين الدليلَ من شرعِنا على رد هذه الدلالة، وإلا كان ردًا لدلالات النص بلا معارض راجح، أو عذر واضح.

وأما أهم التوصيات التي يحسن الإشارة إليها:

١. أهمية الاعتناء بالموضوعات الأصولية التي تُظهر ثمرةَ علم الأصول، وبيان أهميته في فهم النصوص، وإفادة الأحكام.

٢. توجيه النظر إلى دراسة تختص بإبراز «دلالة القصص النبوي على الأحكام العقدية» المتعلقة بأبواب علم العقيدة والتوحيد، كمسائل إثبات علم الله وصفاته، وعصمة الأنبياء، وإثبات الكرامة للأولياء، وأن أصحاب الكبائر لا يخلدون في النار.

بل لا يبعد أن تقوم دراسةٌ مختصرةٌ لطيفة على «دلالة القصص القرآني على القواعد الأصولية»، فقد مرَّ أثناء البحث كيف استدلَّ العلماءُ بقصة موسى والخضر على إبطال «التحسين والتقبيح العقليين»، وبوقوع «المجاز في القرآن»، و«العمل بالمقاصد»، و«الترجيح بين المصالح والمفاسد».

وأخيرًا أسأل الله الكريم أن يمنَّ علينا بفضله، وأن يعلمَنا ما ينفعُنا، وأن ينفعنا بما علَّمنا، وأن يرفعنا مع الذي آمنوا والذين أوتوا العلم درجاتٍ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

١. إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله محمد الجبوري ط - مؤسسة الرسالة ١٤٠٩هـ
٢. الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين أبي الحسن علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ) بتعليق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي(ت١٤١٥هـ) ط-دار الصميعي٢٠٠٣م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد بن حزم الأندلسي (ت:٤٥٦هـ) تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر.
٤. أصول السرخسي للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٩٠هـ) تحقيق: أبو الوفا الأفغاني ط - دار المعرفة بيروت ١٣٩٣هـ
٥. أصول الفقه الإسلامي للدكتور زَكيّ الدين شعبان. ط- جامعة قارينوس-ليبيا ١٩٩٠.
٦. أعلام الحديث لأبي سليمان حَمْد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨ هـ) تحقيق: د. محمد آل سعود، ط-مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م
٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعلي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ) ط- دار إحياء التراث العربي-بيروت.
٨. البحر المحيط للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤) ط - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية -الكويت.
٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام محمد بن أحمد بن رشد الحفيد المالكي(ت٥٩٥هـ) ط-دار الفكر-بيروت.
١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ) ط-دار الكتب العلمية.
١١. البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ) تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، ط - قطر ١٣٩٩هـ
١٢. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) تحقيق: محمد مظهر بقا. ط- جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٦هـ

١٣. البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي اليمني (ت٥٥٨هـ) اعتنى به قايم محمد النوري، ط- دار المنهاج ١٤٢١هـ.
١٤. التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو ط- دار الفكر دمشق ١٤٠٠هـ
١٥. التحبير شرح التحرير لعلاء الدين أبي الحسن بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، والدكتور عوض القرني، ط- مكتبة الرشد ١٤٢١هـ.
١٦. التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي عبد الملك الجويني (ت:٤٧٨هـ) تحقيق: عبد الله جولم النيبالي وبشير أحمد العمري، ط-دار البشائر الإسلامية – بيروت.
١٧. التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي (المتوفى: ٨٠٤هـ)، تحقيق: دار الفلاح، ط- دار النوادر.
١٨. الجامع الصحيح المختصر لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري (ت:٢٥٦) تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. ط- دار ابن كثير ١٤٠٧.
١٩. الذخيرة للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي(ت٦٨٤هـ) ط- دار غرب-بيروت.
٢٠. شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ) تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي وآخر ط-كلية الشريعة بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ
٢١. شرح اللمع لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) تحقيق عبد المجيد تركي ط – دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨هـ
٢٢. شرح النووي لصحيح مسلم للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ). ط- مؤسسة قرطبة ١٤١٤هـ.
٢٣. شرح تنقيح الفصول لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ) ط- دار الفكر ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م
٢٤. شرح صحيح البخاري لابن بطال أبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (٤٤٩هـ) تحقيق: أبو تميم، ط- مكتبة الرشد، الثانية، ١٤٢٣هـ.
٢٥. شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ) ت: عبد الله التركي، ط-: مؤسسة الرسالة.

٢٦. صحيح مسلم للحافظ مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ) ت:محمد فؤاد عبد الباقي،ط-دار إحياء التراث العربي.
٢٧. طرح التثريب في شرح التقريب والأصل للإمام زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦هـ) والشرح له ولولده ولي الدين أبي زرعة العراقي (ت ٨٢٦هـ) ط- دار إحياء التراث العربي.
٢٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ) ط- دار المعرفة-بيروت سنة ١٣٧٩.
٢٩. الفروق لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، وبهامشه إدرار الشروق على أنواء الفروق للإمام ابن الشاط (ت٧٢٣هـ) ط- مؤسسة الرسالة١٤٢٤.
٣٠. فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي (ت١٢٢٥م) ط-دار الكتب العلمية ١٤٢٣هـ.
٣١. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي(ت٥٤٣هـ) ط- دار الكتب العلمية.

٣٢. القصص القرآني و أثره في استنباط الأحكام لشيخنا أ.د/ أسامة محمد عيد العظيم، ط-دار الفتح.
٣٣. قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي (ت٤٨٩هـ) تحقيق د.عبد الله بن حافظ الحكمي، ط- مكتبة التوبة.
٣٤. الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ) ط-دار الكتب العلمية- بيروت سنة ١٤٠٧هـ.
٣٥. لسان العرب لأبي أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور (ت٧١١هـ) ط- دار صادر – بيروت.
٣٦. اللمع للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الفيروز أبادي (٤٧٦هـ) ط- دار الكتب العلمية ١٤٠٥هـ.
٣٧. المتواري علي تراجم أبواب البخاري لأبي العباس ناصر الدين ابن المنير الإسكندراني (ت ٦٨٣هـ) تحقيق: صلاح الدين مقبول، ط-مكتبة المعلا-الكويت

٣٨. المجموع شرح المهذب لمحيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) ط- دار الإرشاد بجدة.
٣٩. المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق الدكتور طه جابر العلواني ط- مؤسسة الرسالة.
٤٠. المستصفى في علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق د. محمد سليمان الأشقر ط- مؤسسة الرسالة.
٤١. معالم السنن لأبي سليمان حَمْد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨ هـ) ط- المطبعة العلمية – حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م
٤٢. المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي (ت٤٢٢هـ) تحقيق محمد حسن الشافعي، ط- دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ
٤٣. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ) تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو والدكتور عبد الله التركي، ط- دار هجر.
٤٤. المفردات في غريب القرآن لأبي القاسم المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، ط- دار القلم.
٤٥. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي (٦٥٦ هـ) تحقيق: محيي الدين ميستو، وآخرون، ط-دار ابن كثير.
٤٦. مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارِس بن زَكَرِيّا، ت: عبد السَّلام هَارُون، ط- اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ.
٤٧. المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ) تحقيق: محمد هيتو، ط- دار الفكر المعاصر.
٤٨. الهداية شرح بداية المبتدي لأبي الحسين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (ت٥٩٣هـ) ط- المكتبة الإسلامية-بيروت.

لقاء الجمعية العلمية السعودية لعلم الأصول ومقاصد الشريعة (أصول)

مع فضيلة الشيخ

الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي

عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي للقضاء بجامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية
مدير مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سابقاً

يطيب لهيئة تحرير مجلة أصول أن يكون ضيفها في العدد الخامس فضيلة الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

فضيلة الشيخ ..
نود أن تعرفونا بنشأتكم العلمية وبداياتكم في طلب العلم.
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد :

فقد بدأت الدراسة في مدرسة المضحاة الابتدائية – المسماة (حطّين) لاحقا – التي افتتحث في القرية وكانت ثاني مدرسة تفتح في محافظة الكامل ، ولم يسبقها سوى مدرسة المثناة (جعفربن أبي طالب) وذلك سنة ١٣٨١ – ١٣٨٢هـ وكنت من الطلاب الذين قبلوا لاستكمال العدد المطلوب من إدارة التعليم، على الرغم من صغر سني . ثم التحقت بالمعهد العلمي بمكة المكرمة بعد اختبار القبول الذي يجريه المعهد لاختيار الطاقة الاستيعابية ولكثرة الإقبال على المعهد ، حيث بلغ عدد المتقدمين حوالي ٣٠٠ طالب وقبل منهم ٦٠ طالبا ، ومدة الدراسة في المعهد ٦ سنوات وحصلت على الثانوية من المعهد بتقدير ممتاز وترتيبي السادس مكرر على طلاب المعاهد في المملكة.

فضيلة الشيخ ..
ماذا عن دراستكم في المرحلة الجامعية وما بعدها ؟

في المرحلة الجامعية التحقت بكلية الشريعة في الرياض عام ١٣٩٤ هـ وكنت في الغالب أقتصر على الدراسة النظامية في الكلية وقليلا ما كنت أحضر الدروس الخاصة للمشائخ لسببين، أحدهما :عدم وجود وسيلة مواصلات، والثاني: عدم إدراكي للفائدة الكبيرة في هذه الدروس . ولكني عوضت بعض ما فاتني بالاجتهاد في دروس الكلية التي كان يدرس بها ثلة من العلماء من داخل المملكة وخارجها ، وبالقراءة الحرة التي كانت هواية محببة لي .تخرجت في الشريعة عام ١٣٩٧بتقدير ممتاز وكنت الأول على دفعتي واخترت معيدا .

فضيلة الشيخ ..
ما أبرز المشايخ الذين تلقيتم عنهم العلم ، خاصة في علم الأصول ؟
أبرز المشايخ الذين درست عليهم أصول الفقه الشيخ العلامة عبد الله بن عبد الرحمن الغديان والشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي رحمهما الله .

فضيلة الشيخ ..
ما سبب اختياركم لتخصص الأصول من بين سائر التخصصات الشرعية الأخرى ؟
بعد التخرج واختياري للإعادة أتيح الاختيار لي بين عدة تخصصات هي الفقه والأصول والعقيدة والتفسير وعلوم القرآن بل حتى تخصصات التربية وعلم النفس كانت متاحة لنا، وقد اختير لها عدد من زملائي خريجي الكلية لعدم وجود كلية أصول الدين ولا كلية التربية. ولكن كلية الشريعة كان لها نصيب الأسد من الخريجين ، وقد ترددت بين الفقه والأصول والتفسير وعلومه وكان السبب في اختياري قسم أصول الفقه يرجع لعدة عوامل منها : الرغبة في اقتحام المجال الذي يستصعبه أكثر الطلاب من باب التحدي ، ومنها شعوري بأهمية هذا العلم وقلة المتخصصين فيه حينذاك ، ومنها الاعتقاد بأنه محصور يمكن الإحاطة به بعكس علم الفقه وقد شجعني أساتذتي على ذلك .

فضيلة الشيخ ..
لكم عدد من الأبحاث العلمية ، نرجو أن يعرفنا فضيلتكم عليها ، وما هو أقرب هذه الأبحاث إلى نفسك ؟
يقول بعضهم إن المؤلفات كالأولاد ، ربما يصعب تفضيل بعضها على بعض، لكني أقول بالنظر لفائدة طلاب العلم والانتشار بينهم لا أجد صعوبة في أن أقول إن كتاب " أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله" أفضلها عندي لما أعرفه من كثرة المستفيدين منه من طلاب العلم ومن بعض الأساتذة في الجامعات .
أما من حيث الإضافة العلمية فأظن أن كتاب استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية وكتاب تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال على الرغم من صغر حجمهما هما الأفضل عندي فالأول منهما فتح الباب لدراسات كثيرة جاءت على شكل رسائل ماجستير ودكتوراه زادت على عشر رسائل حسب

علمي . والثاني منهما جمع جملة من المسائل الأصولية التي لم تحظ باهتمام الأصوليين المتقدمين كثيرا حيث جاء كلامهم عنها موجزا ومجملا ،وهو أيضا فتح الباب لرسائل علمية في التخريج الفقهي .

ومثلهما البحث المنشور في مجلة الشريعة بالكويت بعنوان « علم أصول الفقه ومناهج البحث العامة – مقارنة ومقاربة» فهو أيضا محبب لنفسي لأنه قدم أصول الفقه بوصفه منهجا للبحث العلمي عند المسلمين . وكذلك بحث أثر علم أصول الفقه في منهجية البحث في العلوم الشرعية « المنشور في حولية كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

أما بقية البحوث والدراسات فهي إما تحقيق ودراسة لكتب أصولية مهمة أو بحوث نشرت في مجلات علمية أو في أعمال المؤتمرات التي قدمت فيها .

فضيلة الشيخ ..

لمن تنسبون الفضل– بعد الله – فيما وصلتم إليه ؟

الفضل فيما حصل كله لله جل وعلا ، ولكن هناك عوامل جعلها الله أسبابا ومنها : التفرغ للتدريس مدة طويلة تزيد على ثلاثين عاما ، والتفرغ للبحث في الفترة التي سبقت التقاعد حيث قضيت ثمانية أعوام في إدارة مركز التميز البحثي حافلة باللقاءات العلمية، حضرت خلالها عددا كبيرا من المؤتمرات والندوات التي تتطلب تقديم بحوث علمية خاضعة للتحكيم ، وشاركت في إدارة ندوات علمية وأفدت من خبرات من لقيتهم من العلماء والفضلاء ، وأتوقع أن يكون لها أثر في البحوث التي كتبتها أخيرا.

فضيلة الشيخ ..

ما أهمية علم الأصول لطالب العلم ؟ وما أثره في بناء شخصيته العلمية ؟

علم أصول الفقه هو أهم العلوم الشرعية لطالب العلم ، لأنه كما يقول الغزالي اجتمع فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، ولأنه شرط الاجتهاد الذي لا خلاف في اشتراطه لمن رامه و، فالأئمة متفقون على أنه لا يمكن لأحد أن يصل رتبة الاجتهاد حتى يعرف مدارك الأحكام وشروط حجيتها، ويعرف مراتبها والمقدم والمؤخر منها، ودلالاتها ويعرف طرق نصب الأدلة وطرق مناقشتها ودفعها . وهذا

لا يجتمع إلا في علم أصول الفقه . وهذا العلم هو مفتاح التفقه في الدين فهو منهج البحث في العلوم الشرعية ، يحتوي على قواعد منهجية لا يستغني عنها المفسّر والمحدّث والفقيه والمتكلّم في أصول الدين ، وعلى قدر تمكن الباحث في هذا العلم يحصل الوثوق بما يصل إليه من نتائج، وهو أداة الفهم والطريق المأمون لتجديد الفقه ، وبدونه لا يمكن الاطمئنان لصحة الفتوى والحكم ، فهو الميزان الذي توزن به الأقوال والأدلة ليعرف القوي من الضعيف، ويفرق بين الصحيح والزيف والعدل والحيف. وهو إكسير الحياة للفقه الذي يضمن بقاءه حاكما لأفعال الناس على الرغم من تغير الأحوال وتبدل الأعراف وتجدد الوقائع وتعارض المصالح والمفاسد . وبدونه لا يسلم الفقيه من التناقض، ولا يطمئن لسلامة قوله من الخطأ ، ولا يتمكن من إقناع مخالفه ولا رد قوله الباطل .

فضيلة الشيخ

هناك انطباع عند كثير من طلاب العلم بأن علم الأصول صعب ، ما سبب ذلك ؟ وكيف يمكن تجاوز هذه الصعوبة إن وجدت؟

لا شك أن هذا العلم فيه شيء من الصعوبة ، وهذه طبيعة العلوم التي تعتمد على التقعيد والتقنين الذي يتطلب مهارة لغوية وإتقانا لعلوم العربية ، واستقراء لأدلة الشرع وموارد الأمر والنهي . ويستدعي استحضار قواعد الاستنباط وتحريرها ، والتدرب على تنزيلها على الوقائع. ومن أسباب صعوبته دراسته على وجه الاستقلال عن الفقه الذي هو ميدان تطبيقه، وتجريده عن الأمثلة في الغالب، ووجود المسائل المبنية أصلا على مسألة أو مسألتين . ولكن ذلك لا يعني أنه بعيد المنال ، بل هو علم محصور في ثلاثة مسارات جمعها الرازي في تعريفه حين قال :(طرق الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد) ويمكن الإلمام الأولي بمسائله في وقت وجيز . والمهم منه معرفة حقائق القواعد الأصولية والرأي الراجح في كل منها، والتدرب على تنزيلها على الوقائع. فهذا القدر هو الذي يحتاجه المتفقه من علم الأصول. وهو كغيره من العلوم ولكنه قد يحتاج درجة أعلى من الاستعداد الذهني والقدرة على الفهم والمهارة في الجمع بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات.

ومما ييسره على الطالب المبتدئ أن يبدأ بالمتون المختصرة للإلمام بأهم مسائله ، وقراءة المسائل الشائكة في أكثر من كتاب وليبدأ بقراءة تلك المسائل في كتب حديثة

ليستوعبها ثم يقرأها في الكتب القديمة المطولة أو في الشروح ثم يبحث عن تطبيقاتها الفقهية مبتدئا بما يذكره المؤلفون في تخريج الفروع على الأصول، ثم ما يذكره الفقهاء الذين لهم مشاركة قوية في التأليف في الأصول مثل الجصاص والماوردي وإمام الحرمين والقاضي أبي يعلى والسرخسي والغزالي وابن عقيل وابن قدامة والقرافي ونحوهم .

فضيلة الشيخ ..

ما رأيكم في الدعوة إلى تخليص علم الأصول من المنطق والعودة به إلى طريقة الشافعي ؟

المنطق تغلغل في كل العلوم الشرعية فلا يخلو علم من التأثر به لكن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه لهما الحظ الأوفر من ذلك ، والتخلص من كل ذلك غير ممكن، لأن جل الكتب المؤلفة فيه لا تخلو من التأثر بالمنطق والتخلص من المنطق لا يكون إلا بالاستغناء عن كل ذلك التراث العلمي الضخم وهذا غيرممكن . ولكن ينبغي أن نعرف أن هذا ليس شرا محضا ، بل بعضه ضروري كالذي يوجد في ضبط التصورات من العناية بالتعريف وتحرير المراد بالمصطلحات، فهذا لا يستغنى عنه، لأن التراث الفقهي والأصولي مليء بتلك المصطلحات، ولا بد من معرفة المراد منها ، والتفريق بينها وبين ما يلتبس بها، ولكن لا ينبغي الالتزام بشرط المناطقة في الحد والرسم ، بل يكفي ما يحصل به التصور الإجمالي للمعرف . أما القضايا وأنواعها والأقيسة المنطقية وأضربها فالحاجة إليها قليلة ، ويمكن دراستها في مقرر مستقل وعدم ضمها لعلم الأصول كما هو الحال الآن في بعض الجامعات، لأنها لا تخص علم الأصول ، بل الحاجة إليها في البناء العلمي عامة، وكثير منها يمكن الإفادة منه حتى لو لم يدرس الفقيه المنطق لكونه من البدائه العقلية، لكن من لم يدرسها ربما تسهل مغالطته. وكتب الأصول كثير منها لم تضف إليه تلك المقدمات المنطقية، لكن دراستها تتطلب معرفة ولو يسيرة بقواعد المنطق المتعلقة بالتصورات والمتعلقة بالبراهين لكثرة ورود المصطلحات المنطقية في الاستدلال أو في الردود والمناقشات. والخلاصة أن الفصل بين علم المنطق وعلم الأصول مطلوب لكن تجريد الأصول من كل مصطلح منطقي غير متيسر في العصر الحاضر، لأن كتب العلم مليئة بها، ولأن بعض الأقيسة المنطقية يستعملها الفقهاء كثيرا في الاستدلال والمناقشة، فدليل التلازم مثلا من الأدلة العقلية التي لا يستغني عنها الفقيه والأصولي .

فضيلة الشيخ ..

هل هناك معالم لمنهج دراسة علم الأصول حتى يصل طالب العلم إلى التمكن ؟

المنهج الذي أفضله هو ما ذكرته في جواب سابق ، وهو البداية بالمختصرات التي تحتوي على رؤوس المسائل ثم الانتقال إلى القواعد المثمرة للفقه وفهم حقيقة الخلاف فيها ومحله عن طريق قراءة عدد من الكتب الحديثة أولا ثم كتب الأصول القديمة المطولة أو الشروح المبسوطة ثم طلب ثمرة الخلاف بقراءة كتب التخريج وكتب الفقه التي كتبها فقهاء لهم مشاركة كبيرة في علم الأصول .ولتقريب العلم أكثر يمكن للمتفقه دراسة القواعد الأصولية المثمرة للأحكام مع أمثلتها ثم تطبيقها على النصوص باستعراض جملة من آيات وأحاديث الأحكام والاستنباط منها . وهذا فيما يخص قواعد الاستنباط ، ويبقى جانب الاستدلال بالقياس والمصالح ونحوها ، ويمكن الإفادة فيه من بحوث المجامع الفقهية المعنية بالنوازل ، على أن تكون دراستها دراسة نقدية بإشراف متخصص، وأما قواعد التعارض والترجيح فيمكن الإفادة من كتب الخلاف للتدرب على تطبيقها ، بعد استيعاب حقائقها والخلاف فيها .

فضيلة الشيخ ..

أرشدنا إلى كتب مهمة – في نظركم – لطالب علم الأصول مبينا لنا أقرب كتب الأصول إلى نفسك .

المهم لطالب علم الأصول الذي يريد الوصول لرتبة الاجتهاد واستعمال قواعد الأصول في التفقه استنباطا وترجيحا أن يلم بما في أمهات هذا العلم من كتب علماء المذاهب، فعلى الرغم من كون علم الأصول يفترض ألا يكون مذهبيا، لأن واضعه أراده ميزانا تقاس به المذاهب، إلا أن المؤلفين فيه تأثروا بمذاهبهم الفقهية والكلامية، ومن أهم ما كتب فيه كتاب الفصول للجصاص وأصول السرخسي من الحنفية والإحكام للباجي وشرح تنقيح الفصول للقرافي من المالكية، والبرهان لإمام الحرمين والمحصول للرازي والإبهاج شرح المنهاج لتاج الدين السبكي ووالده والبحر المحيط ، من الشافعية ، والعدة لأبي يعلى وشرح مختصر الروضة للطوفي، وشرح الكوكب المنيرلابن النجارالفتوحي من الحنابلة، والموافقات للشاطبي وإرشاد الفحول للشوكاني من الكتب التي لم ترتبط بمذهب معين، بالإضافة إلى كتب تخريج الفروع على الأصول. وهذه الكتب على الرغم من التوافق بينها فيما لا يقل عن ٧٠٪ إلا أن بعضها لا يغني عن

بعض، ففي كل منها زيادة أو فائدة ليست في غيره. وينفرد كتاب الموافقات بتقريرات لا توجد في غيره من تلك الكتب، وبتناول مختلف عن طريقة الأصوليين المعهودة مما يجعله فريدا في بابه ولا يعني ذلك أنه يغني عن غيره. ولو أردت اختيار الأكمل منها من حيث المسائل ربما أختار شرح مختصر الروضة، ومن حيث حصر الأقوال البحر المحيط وشرح الكوكب المنير وإرشاد الفحول، ومن حيث العناية بالاستدلال المحصول والإبهاج وشرح الطوفي ومن حيث الربط بالفروع كتاب الجصاص وأبي يعلى والبحر المحيط . ولا أعرف كتابا يغني عن غيره من هذه الكتب، ولكن أقربها لنفسي شرح تنقيح الفصول للقرافي وشرح مختصر الروضة للطوفي، والموافقات .

فضيلة الشيخ ..

ما رأيكم في دور الجامعات والمعاهد الشرعية والدورات العلمية في المساجد في نشر علم الأصول والمقاصد ؟

أما الجامعات والمعاهد فمهمتها تأصيل العلوم وتعميق الدراسات الشرعية وفي بلادنا تقوم بجهود كبيرة في هذا المجال وبخاصة في الدراسات العليا ، وأما دروس المساجد فلا أظن أن دورها في نشر علم الأصول يتعدى الجانب الذي يهم المبتدئين والمتوسطين في طلب العلم، وأما ما يحتاجه المتقدمون من هذا العلم ومن علم المقاصد الذي أصبح مستقلا بذاته فلا أرى أن دروس المساجد يمكن أن تقوم به على الوجه الأكمل .ولكن الجامعات والدراسات العليا فيها هي المعنية بذلك .

فضيلة الشيخ ..

ما رأيكم في دعوات التجديد في علم الأصول ؟

التجديد كلمة جميلة محببة للنفوس، ولها أصل شرعي فتجديد الدين مما وعد به النبي صلى الله عليه وسلم كما في الحديث الصحيح، وأصول الفقه قد يطلق بمعنى أدلة الفقه وقد يطلق بمعنى القواعد التي تستنبط بها الأحكام ، فبالإطلاق الأول لا يمكن أن نضيف أدلة جديدة على ما ذكره العلماء السابقون، ولا أن ننكر شيئا مما اتفقوا عليه، وأما بالإطلاق الثاني فالمجال أوسع وما زال العلماء يضيفون قواعد جديدة للفهم الصحيح بالاستقراء لموارد الشريعة، وتصرفات أئمة الشرع مما لا يتنافى مع قواعد اللغة، ولا يجافي فهم الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فإذا سمينا ذلك تجديدا

في الأصول فلا بأس. وكذلك تجديد أسلوب التأليف وتقريب المعاني بما يفهمه أهل العصر، فهذا تجديد مقبول . ولكن الدعوات التي نسمعها ونرى نتاجها لا تقتصر على ذلك، بل تعدت إلى التشكيك في بعض الأدلة المتفق عليها أو في قواعد الفهم المتفق عليها ،أو اخترعت قواعد للفهم لا تقرها لغة العرب التي نزل بها القرآن وتكلم بها الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا في الواقع ليس تجديدا، بل تبديلا وتبديدا للجهود السابقة .

فضيلة الشيخ ..

من خلال تدريسكم لأصول الفقه في الدراسات العليا لسنوات طويلة، نرجو منكم إتحافنا بجملة من الوصايا لمدرسي الدراسات العليا وللطلاب ببيان مهمات تجدر العناية بها في فترة الدراسة المنهجية في الدراسات العليا.

فترة الدراسة المنهجية في مرحلة الماجستير يجب أن تعنى بإعادة ترتيب موضوعات أصول الفقه المهمة وهي الموضوعات التي لها جانب عملي وتشمل :١- حصر الأدلة وطرق الاستدلال ومعرفة المتفق عليه والمختلف فيه منها ومحل الخلاف وأسبابه ، وثمرته ، فالدراسة في المرحلة الجامعية لم تتناول تلك المهمات بعمق ، ٢-حصر قواعد الاستنباط والتدرب على استعمالها .٣- قواعد التعارض والترجيح مع الاهتمام بالتطبيق على نصوص الكتاب والسنة .

وأما مرحلة الدكتوراه فيجب أن تركز الدراسة فيها على الفروق الأصولية بين المذاهب الفقهية ، وعلى علم المقاصد وكيفية استثماره في استنباط أحكام المستجدات. والاهتمام بتأريخ علم الأصول والعوامل التي أثرت في التأليف في هذا العلم، ودراسة الشبه التي تثار حول قضاياه .

فضيلة الشيخ ..

هل المقاصد علم مستقل أم تابع لعلم الأصول ؟

المقاصد لم تكن في العصور الأولى علما مستقلا ، وإنما يأتي ذكرها في أصول الفقه عند الكلام عن المصالح المرسلة ، وعند الكلام عن المناسبة في باب القياس . وكان أول من أفردها بالكتابة فيما أعلم الإمام الشاطبي ، وقد اعتمد كثيرا على ما ذكره إمام الحرمين والغزالي وغيرهم من الأصوليين ولكنه اعتنى به ونقحه وقعد فيه قواعد لا نجدها باللفظ نفسه في كتب المتقدمين . ويبدو أنه عدل عن لفظ المصالح إلى

لفظ المقاصد ، لأن مقصد الشارع إذا عرف لا يمكن لأحد أن يعدل عنه كما نص على ذلك الغزالي فأراد الشاطبي أن يعبر بالمقاصد بدل المصالح لأن الخلاف في حجية المصالح مشتهر من عهد الشافعي . والحقيقة أن الذين عبروا بالمصالح نظروا لها من جهة المكلفين والذين عبروا بالمقاصد نظروا لها من جانب الشارع فهي مقاصد للشارع ومصالح للمكلفين . ولهذا نجدهم يذكرون تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية ويذكرون التقسيم نفسه للمقاصد .وفي العصر الحاضر أصبحت تعد علما مستقلا وتدرس باستقلال عن علم أصول الفقه .

فضيلة الشيخ..

ما أثر علم الأصول في القضاء والفتوى ؟

هذا سؤال يحتاج في جوابه إلى كتاب مستقل ، لكن يكفي أن نقول إن القضاء والفتوى كلاهما لا بد فيه من الاجتهاد ولو في تحقيق المناط وأصول الفقه شرط في الاجتهاد باتفاق العلماء ، فمن لم يحط علما بقواعد أصول الفقه لا يمكنه أن يجتهد .

فضيلة الشيخ ..

هل هناك مجالات بحثية تحتاج إلى إثراء في أبحاث أو رسائل علمية ؟

لاشك أن جوانب البحث في الفقه وأصوله معين لا ينضب ، وأن مقولة نضج واحترق لا تصح في هذين العلمين ، لكن البحث يحتاج إلى بيئة حرة بعيدة عن قيود التقليد . وإذا لم توجد هذه البيئة سيبقى البحث مجرد تكرار ، فلو أن الشاطبي اكتفى بالمألوف في علم أصول الفقه ما كتب الموافقات .ومما يمكن أن يذكر في هذا المقام : أن كثيرا من القواعد الأصولية يمكن البحث في إعمالها والبناء عليها لاستنباط أحكام كثير من المعاملات والتصرفات المعاصرة ، ويمكن إعادة كتابة
ابواب الفقه لتشمل كل المعاملات والوقائع الجديدة ، ويستغنى عن بعض القضايا التي لم يعد لها وجود .ومما يمكن توجيه الدراسات إليه في العصر الحاضر التخريج على القواعد الأصولية والفقهية ، والاستفادة من قواعد أصول الفقه في صياغة الأنظمة وتفسيرها ، والدراسة التأريخية للقواعد الأصولية منذ نشأتها إلى أن استقرت على عبارات محددة ومقيدة ، فالرسالة للشافعي مثلا ذكرت فيها قواعد أصولية مجملة تم تفسيرها فيما بعد كما تمت الإضافة إليها وعلى مر العصور نجد هناك من يضيف بعض القواعد أو يضيف قيدا للقاعدة أو يستثني منها فيعيد صياغتها بلفظ غير الذي اشتهرت به . وهذه الدراسة يتوقع أن توصلنا إلى نتائج مهمة قد تقرب بين المذاهب الفقهية الأربعة ، أو تلغي الخلاف بينها في بعض المواضع . واللع أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

مقاصد الشريعة الإسلامية في بناء المساجد

إعداد

د. عبد الحميد بن عبد السلام بنعلي

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون

بجامعة الجوف

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى استقراء ودراسة مقاصد الشريعة الإسلامية في بناء المساجد، وفي خضم ذلك: الحديث عن رسالة المسجد وأثره في حياة الفرد والجماعة، ثم اقتراح مجموعة من البدائل والحلول التي يمكنها أن تحقق هذه المقاصد في حال إغلاق المساجد لعذر طارئ.

كما يروم البحث في تفاصيله الإجابة عن جملة أسئلة ذات العلاقة بالموضوع، منها: تحديد ماهية المسجد في الشرع، وما مدى أهمية المسجد في حياة الناس، وما رسالته ومقاصده.

واعتمد الباحث في بحثه المنهج الوصفي الاستنباطي الذي يقوم على استخراج مبادئ تربوية مدعمة بالأدلة الواضحة.

وخلص البحث في نتائجه إلى أن المسجد يمثل الملاذ الروحي للمسلم، ويقوم بدور فعال في حفظ أمنه الروحي والديني والاجتماعي، كما يساهم بقوة في ترسيخ المبادئ الإسلامية وقيمه المثالية، ونشر العلم والتوعية بين رواده، كما بينت نتائج البحث: أن هنالك جملة من الحلول والبدائل لإغلاق المساجد عند شيوع الوباء، مثل تغيير هيئة الصف في الصلاة، ومتابعة الإمام من البيوت، والصلاة في الأماكن المكشوفة وغيرها.

ويوصي الباحث بإفراد هذه البدائل بدراسة مفصلة، والاهتمام برحبات المساجد وساحاته الملحقة بها، نظرا لكونها تختص بجملة أحكام.

الكلمات المفتاحية: رسالة المسجد، مقاصد بناء المسجد، أهمية المساجد، بدائل عن المسجد.

Search summary

The objectives of Islamic law for building Mosques

This study aims at examining the objectives of Islamic law for building Mosques. It explains its mission in the life of an individual as well as collectively، proposing a set of alternative solutions in an event when Mosques are closed for emergencies .and crises

The researcher has adopted an inferential descriptive approach based on extracting educational principles supported by .evidence

Deriving conclusions being; that the Mosques represents a spiritual refuge by preserving social security and bondage in adherence to the Islamic principle values. In widespread epidemics a consequential alternative method of praying by following the Imam from home and praying in open places are .subjects well discussed

In a detailed study، the researcher recommends alternatives for individuals to utilize the open spaces available to them in the premises rather than following the normal practice of cohesiveness

Key words: The message of the mosques، The objectives for building the mosques، Importance of the mosques، Alternatives to the mosques.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله الذي جعل لكل شِرعة حِكمة وقدراً، يجلب بها نفعاً أو يدفع بها ضُراً، فلا عبثَ في أفعاله، ولا عنتَ في شرعه، ولا ضُرَّ ولا عسراً، والصلاة والسلام على أفضل البرايا طراً، سيدنا محمد بن عبد الله أنور المبعوثين يوم القيامة غراً، وأعظمهم مقاماً وذخراً، وعلى آله وصحبه الطيبين ذكراً.

وبعد: فلا يخفى على القارئ الكريم ما يعيشه العالم هذه الأيام من فتن وقلاقل وتردٍ للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية جراء تفشي وباء مستجد حديث يدعى (كورونا كوفيد-١٩)، هذا الوباء الذي مزق أوصال الأسر والقرابة، وفرض عليهم الهجر والحجر، وتعدى ضرره إلى دور العبادة، فعطلت المساجد وغلقت أبوابها في جل أقطار العالم الإسلامي، ناهيك عن مضاره الاقتصادية الجمة التي تقدر بآلاف المليارات من الدولارات، وفتكه بملايين البشر.

وفي ظل المشاكل المتفاقمة والإجراءات الاحترازية المشددة طرأت على الساحة العلمية نوازل فقهية لا ينتهي حصرها من كثرتها، فكل عبادة أو معاملة لا تتم إلا باثنين فأكثر غدت نازلة بحالها تستدعي بذل الجهد لاستخراج حكمها الفقهي اللائق بها وبالسياق الذي ولدت فيه، وشمل ذلك سائر مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكان من ضمن تلك النوازل: نازلة إغلاق المساجد؛ حذراً من وقوع العدوى بين المصلين، وتفاقم عدد المصابين.

ثم إني رأيت أن جل الأبحاث والفتاوي انصبت على بيان حكم الشرع في هذه النازلة دون بيان مقاصد الشرع في بناء المساجد، فكان ذلك نقصاً في بيان الحكم، وسبباً في وقوع جملة من الأخطاء المنهجية والفقهية في (بعض) الفتاوي الصادرة بخصوص هذه النازلة، تلك التي بررت إغلاق المساجد من الناحية الشرعية دون قيد ولا شرط ولا أجل، كما كان هذا الإغفال سبباً في إثارة الخلاف عند من لم يدرك مغزى القول بالإغلاق عند توفر دواعيه وانتفاء موانعه، فرأيتها فرصة سانحة لأشارك بدراسة تكون بعون الله سنداً لمن يروم استخلاص حكم الشرع في هذه النازلة، وتثبيتاً لمن في قلبه حرج من إغلاقها أو فتحها، والله من وراء القصد.

إشكالية الدراسة:

المسجد في الإسلام يمثل الملاذ الروحي لعموم المسلمين، ويرتبط في ثقافة هذه الأمة بنبيها محمد صلى الله عليه وسلم، وبالقرآن المنزل، وبالمَلَك المرسل بالقرآن جبريل عليه السلام، كما يرتبط المسجد في وجدان كل مسلم بكونه المفزع من ضغوط الحياة والبيت والعمل، ويكفيه شرفاً أنه بيت الله ومحراب الصلاة التي هي أجل عبادة في الإسلام وأعلاها شأنا ومكانة، فلا جرم والحال هذه أن تكون للمساجد تلك القدسية العظيمة، حتى نجد مثل هذا الوعيد الشديد لمن أقدم على تعطيلها من غير سبب مشروع: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة: ١١٤]، ونجد هذه الشهادة الربانية لعمارها بالإيمان والهداية: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [التوبة: ١٨] .

وقد داهم العالم هذا الوباء الفتاك، فلم يكن بد من إغلاق المساجد حماية للناس، غير أن ذلك كان شديداً على قلب المسلمين، ويزداد شدة كلما طال أمد هذا الحجر، فاقتضت الحاجة العلمية بيان مقاصد الشرع في بناء المساجد حتى تكون الفتاوى الصادرة بهذا الخصوص مؤسسة على البعد المقاصدي في النازلة؛ إذ من دون ذلك تظل الفتاوي جامدة غير مقنعة ولا مؤصلة.

تساؤلات الدراسة:

١. ما هو المسجد في عرف الشرع ولسان الفقهاء ؟.
٢. ما مدى أهمية المسجد في حياة المسلم، وما رسالته؟.
٣. ما مقاصد الشريعة في بناء المساجد ؟.
٤. هل هناك بدائل عن المسجد يمكنها أن تحقق رسالته ومقاصده ؟.

أهمية الدراسة ومبرراتها:

١. أن هذه دراسة فريدة في موضوعها، فلم أجد من سبقني إلى بحث الموضوع بدراسة مستقلة.

٢. أن هذه الدراسة تبرز مقاصد الشريعة في بناء المساجد على نحو مفصل ومبرهن حتى يكون الحكم بإغلاقها أو بعدمه منسجماً مع هذه المقاصد إن شاء الله تعالى.
٣. أن هذه الدراسة فيها الجواب والبحث عن البدائل والحلول التي يمكنها أن تحقق رسالة المسجد ومقاصده.

أهداف الدراسة:

١. بيان ماهية المسجد في الشرع هل هو خصوص البناء المعلوم، أم يشمل كل مكان وبقعة هيئت للصلاة.
٢. إبراز مقاصد الشريعة في بناء المساجد مع دراستها دراسة فقهية وتربوية.
٣. تقليل حدة الخلاف الناتج عن إغلاق المساجد.
٤. اقتراح جملة من البدائل الممكنة عن المساجد.
٥. الجواب عن باقي أسئلة الدراسة.

الدراسات السابقة:

بعد بحث موسع، ومطالعة لنتائج البحث في شبكة الإنترنت لم أطلع على دراسة أكاديمية ولا بحث مستقل في موضوع (مقاصد الشريعة الإسلامية في بناء المساجد)، ولذا غلب على ظني أن يكون الموضوع لم يطرق من قبل بدراسة، والله أعلم بالحقيقة، على أنه لو قدر وجود دراسة في الموضوع، فإنني واثق إن شاء الله أنها لن تكون مثل هذه الدراسة في مضامينها ومنهج بحثها، نظرا لأن الباحث لم يطلع عليها، فوقوع التوافق في كل شيء والحال هذه بعيد، وبكل حال فإني أرجو أن أكون قد وفقت وأضفت جديداً في الموضوع، والله المستعان أولاً وآخراً.

منهج البحث:

إن هذه الدراسة في حقيقتها دراسة نظرية تهدف إلى جمع الأفكار وترتيبها، ثم استنباط ما يتعلق بدلائلها من مسائل وأحكام، لذلك اتبعت في إعدادها المنهج الوصفي الاستنباطي، وهو: «الطريقة التي يقوم فيها الباحث ببذل أقصى جهد بهدف استخراج مبادئ تربوية مدعمة بالأدلة الواضحة»[١].

---

١ المرشد في كتابة الأبحاث، حلمي محمد فودة، وعبد الرحمن صالح عبد الله، دار الشروق جدة، ط: ١٩٩٢/٦م، ص:

ويتجلى هذا المنهج في استنباط هذه المقاصد من أدلة الشريعة، ودراستها وفق المنهج العلمي المتبع.

كما التزم الباحث بالمتطلبات الإجرائية للبحث العلمي من حيث:

١. دراسة المسائل الخلافية وفق المنهج المتبع في الدراسات الأصولية، بحيث أعرض الآراء مع الأدلة، وربما اكتفيت بذكر الراجح مع الإشارة لما خالفه في الهامش حفاظاً على الطابع الأصولي للدراسة.
٢. توثيق المسائل الفقهية والمقاصدية وأدلتها من مظانها الأصيلة طبقاً للمنهج المتبع بحي ترتب المصادر الفقهية وفق التاريخ الزمني لأصحابها، وترتب باقي المصادر بحسب الأهمية اللصيقة بالموضوع.
٣. عزو الآيات القرآنية إلى سورها مع ذكر رقمها، ورسمها وفق خط المصحف.
٤. تخريج الأحاديث من المصادر المعتمدة، مع ذكر حكمها صحة وضعفاً. وأقتصر على الصحيحين حيث يكون الحديث فيهما أو في أحدهما.
٥. وضع تاريخ الوفاة إزاء كل علم عند وروده إلا المشهورين جدا كالصحابة، استغناء عن ترجمته طلبا للاختصار.
٦. دراسة المسائل الخلافية وفق المنهج الأصولي والفقهي المتبع مع التركيز أكثر على الطابع الأصولي والمقاصدي للدراسة.
٧. التعريف بالمفردات الغريبة والمصطلحات العلمية.

خطة الدراسة:

تشتمل هذه الدراسة على مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة متبوعة بالفهارس.

تشمل المقدمة: الافتتاحية، موضوع الدراسة، مشكلة الدراسة، تساؤلات الدراسة، أهمية الدراسة ومبرراتها، أهداف الدراسة، الدراسات السابقة، منهج البحث، خطة الدراسة.

التمهيد: مقاصد الشريعة ومنزلتها في التشريع والاجتهاد، وفيه أمران:

أوّلاً: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: منزلة المقاصد في التشريع والاجتهاد الفقهي.

.٤٣

الفصل الأول: المسجد ومقاصد الشريعة في بنائه، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريفُ بماهية المسجد، ومكانتُه في الإسلام، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بماهية المسجد.

المطلب الثاني: مكانة المسجد في الإسلام وقدسيته.

المبحث الثاني: المقصد العام في بناء المساجد (حفظ الدين) ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بمقصد حفظ الدين، ومنزلته في المقاصد.

المطلب الثاني: وجه ارتباط المساجد بمقصد حفظ الدين.

المطلب الثالث: موازنة بين مقصد حفظ الدين وحفظ النفس في نازلة إغلاق المساجد.

المبحث الثالث: المقاصد الخاصة في بناء المساجد، وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: إقامة الصلاة وإتقانها.

المطلب الثاني: تحقيق أخوة الإسلام.

المطلب الثالث: التربية على جميل الخلال وسني الخصال.

المطلب الرابع: تعويد الفرد المسلم على العمل الجماعي.

المطلب الخامس: تعويد المسلم على المبادرة إلى فعل الخير.

المطلب السادس: تكثير أجور الصلاة، وضمان قبولها.

المطلب السابع: إظهار شعائر الاسلام.

المطلب الثامن: تحقيق مقاصد الجمعة.

المطلب التاسع: تعظيم قدر جماعة المسلمين وولي أمرهم.

الفصل الثاني: بدائل مقترحة لتحقيق مقاصد المسجد عند تعذر فتحه، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تغيير هيئة الصف في الصلاة.

المبحث الثاني: الصلاة في الأماكن المكشوفة.

المبحث الثالث: متابعة الإمام من البيوت.

المبحث الرابع: الاقتداء بالإمام عبر وسائل الإعلام.

الخاتمة، وفيها: أهم النتائج، وأهم التوصيات.

التمهيد: مقاصد الشريعة ومنزلتها في التشريع والاجتهاد:

أوّلاً: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية.

تختلف عبارة الفقهاء والباحثين المعاصرين في التعريف بماهية مقاصد الشريعة الإسلامية، وأجمع تعريف لذلك -فيما رأيت- هو تعريف العلامة محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله (ت:١٣٩٣هـ)، وقد قسم هذه المقاصد إلى مقاصد عامة وأخرى خاصة، فقال في تعريف العامة إنها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[١].

وقال في تعريف المقاصد الخاصة: إنها: «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهُم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطِل شهوةٍ. ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرّفات الناس، مثل قصد التوثّق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[٢].

ويستخلص من التعريفين: أن مقاصد الشارع منها ما هو عام ومنها ما هو خاص، والعموم في المقاصد العامة مفهوم من جهة جريانها في جميع تكاليف الشرع وتفاصيله، مثل مقصد العدل، فإنه متحقق في كل حكم شرعي مهما دق ولطف، ومهما انتمى إلى هذا الباب أو ذاك، فليس في الشرع حكم إلا وهو منطو على العدل، أو مفض إلى تحقيق العدل، ومثل هذا مقصد التيسير ورفع الحرج، فإنه مطرد في جميع التكاليف لا يشذ منها شيء، وكذا مقصد جلب المصالح ودفع المفاسد، ومقصد المحافظة على الضروريات الخمسة، فإنها مراعاة في الملة بإطلاق.

وأما المقاصد الخاصة فخصوصيتها مفهومة من جهة كونها متعلقة بهذا الحكم أو ذاك، أو بهذا اللون من العاملات أو ذاك، بمعنى أنه لا يسري في جميع الأحكام باضطراد، وهذا مثل المقاصد الخاصة بالعبادات، والمقاصد الخاصة بأحكام الحدود والجنايات وما

١ مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (١٦٥/٣)

٢ المصدر نفسه ج ٣/ص: ٤٠٢.

شاكلها من أبواب المعاملات، ويدخل في هذا القسم المقاصد الجزئية، وهي الحِكم والمعاني الملحوظة في أحكام مسائل بعينها، مثل الحكمة الجلية في تفضيل الذكر على أخته في الميراث، والمعنى الملحوظ في وجوب الاستئذان، وكذلك تحريم الجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها وما أشبه ذلك.

ثانيًا: منزلة المقاصد في التشريع والاجتهاد الفقهي.

إن لمقاصد الشريعة بنوعيها العام والخاص منزلة عالية في التشريع الإسلامي؛ فهي لب الشريعة وروحها، وهي المناط الذي تدور حوله علل الأحكام وأسبابها، وهي التي تجعل المسلم يتلقى الحكم الشرعي بيقين ورضى وتسليم؛ لأنها تطلعه على الحكم الجليلة والغايات النبيلة والمقاصد السامية، فيشهد منها جلال الله في أمره، وإبداعه في حكمه، ورحمته بخلقه، ولا جرم أن يكون الحال كما وصفنا إذ كان هذا الدين بشرائعه ونظمه وأحكامه من لدن حكيم خبير.

وبشيء من التفصيل يمكن تجلية منزلة المقاصد في التشريع الإسلامي من جملة وجوه:

الوجه الأول: أن معرفة المسلم لمقصود الشرع من الحُكم أدعى لحصول امتثاله واقتناعه وإيمانه؛ وهذا هو السر في تعليل أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل؛ وإلا فقد كان من الممكن أن تحرم المحرمات، وتباح المباحات، وتفرض الواجبات دونما حاجة إلى التنصيص على الأسباب والمعاني والحكم المعبر عنها بالمقاصد؛ فإن ربنا سبحانه من شأنه مع عباده أنه: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء:]، ولكن لو حصل ذلك لكان حال العباد أحد رجلين: رجل يؤمن بهذه الأحكام على وجه التعبد المحض دونما إدراك منه لمعانيها ومقاصدها وأسبابها؛ إذ الفرض أنه لم يُنص على ذلك، وهذا في خير أحواله يكون ظاهرياً جامداً على النص لا يتعداه إلى غيره، فإذن سيفرق بين المتماثلات، ويدع القياس رأساً، وسبيل هذا النهج تعطيل جملة أحكام النوازل والحودث والمستجدات التي لم يجر لها ذكر في الشرع؛ إذ الفرض في سبب الإلحاق الرئيسي الذي هو العلة العدم، ولا يخفى ما في هذا من قصور تنزه عنه شريعة أحكم الحاكمين.

ورجل يجتهد بنفسه دونما إرشاد من الشرع في استنباط علل هذه الأحكام ومراميها وأهدافها، وحينئذ ستختلف المقاصد باختلاف المجتهدين وتكثر بكثرتهم، وإذا ما نزلت بالأمة نازلة رأيت فيها أقوالا لا تحصى، فلا يبقى رسم الشريعة على حاله؛ إذ الإنسان مجبول على اتباع الهوى، والحرص على مصلحته العاجلة الفانية، ثم إن المسلم لا يؤمن

بأنظار المجتهدين وأقوالهم كإيمانه بقول الشرع ونصه، فلم يكن بد من أن تتولى الشريعة بنفسها بيان هذه المقاصد إما بنص الخطاب أو دليله وفحواه.

الوجه الثاني: أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي مناط العلل والأسباب المقتضية للأحكام، فإذا كانت العلة هي سبب الحكم، فإن الحكمة هي سبب تلك العلة، أو بتعبير الأصوليين علة العلة، وهي الأمر الخفي الذي شرع الحكم من أجله[١]، فإدراكها والحال هذه سبيل لضبط علل الأحكام نفسها، وسبيل لما عسى أن يسفر عنه الإعمال الحرفي لقواعد الأصول من مجانبة الصواب والحكم الأرشد في مضايق الاجتهاد ومحارات النوازل، ومن هنا شرط الأصوليون على المجتهد العلم بمقاصد الشارع[٢]، يقول الإمام الجويني (ت:٤٧٨هـ):«ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة»[٣]، وجعل الإمام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) إدراك القياس محجوباً عمن لم يترو من مقاصد الشريعة، انظره يقول:«فإن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلِّ العلوم، وإنما يَعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده؛ وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد؛ وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد؛ وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابغة؛ والعدل التام»[٤].

ولهذا السبب بحث العلماء أسباب العدول عن الأصل والسَّنن، واستخرجوا من ذلك قواعد شتى مثل قاعدة الاستحسان الذي يعني:«ترك القياس والأخذ بما هو أرفق بالناس»[٥]، أو بعبارة ابن رشد (ت:٥٩٥هـ):«الالتفات للمصلحة والعدل»[٦]، ومثل

---

١ وفي ذلك يقول صاحب المراقي: (نشر البنود على مراقي السعود ٢/١٣٢).

١. ومن شروط الوصف الانضباط ٢. إلا فحكمة بها يناط

٣. وهي التي من أجلها الوصف جرى ٤. علة حكم عند كل من درا

وانظر: أصول السرخسي ٢/٣١٦، شرح تنقيح الفصول ص:٤٠٦.

٢ انظر: الموافقات ٥/٤١، الإبهاج للسبكي ١/ ٨-٩، إعلام الموقعين ٣/١١.

٣ البرهان ١/١٠١.

٤ مجموع الفتاوي ٢٠/٥٨٣.

٥ كشف الأسرار للبزدوي ٤/٣، وانظر: الموافقات ٥/١٩٣.

٦ بداية المجتهد ٣/٢٠١.

قاعدة المصلحة المرسلة، وهي: «التي لم يلف في الشرع دليل على اعتبارها أو إلغائها»[(١)]، ويأتي بحث العرف والعوائد، وسد الذرائع، ورفع الحرج، ورعاية مقاصد المكلفين الخ في السياق نفسه، أعني ضبط ما يمكن أن يسفر عنه الإعمال الحرفي للقواعد الأصولية من تعسف يناقض سمو الشريعة وروحها، وقد قرر علماء المقاصد أن الأصل الكلي ربما كان أقوى من القاعدة الجزئية؛ وذلك حيث يكون مقتضاه أوفق لمقصود الشرع من مقتضى القاعدة الجزئية، يقول الإمام الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ): «الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربو عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[(٢)].

الوجه الثالث: أن مقاصد الشريعة من شأنها أن تقلل من اختلاف النظار والمجتهدين من حملة الشريعة، ذلك أن مقاصد الشرع لا تختلف، وهي مصونة ومعلومة، فإذا احتكم إليها المجتهدون فالاتفاق حري بهم، والإجماع متأت منهم، وهذا بخلاف ما لو التزموا تخريج النوازل على أصول المذاهب وأقوال الأئمة وفروع الفقه؛ وهذا المقصد كان هو الباعث للعلامة محمد الطاهر بن عاشور (ت:١٣٩٣هـ) لتأليف رسالته في مقاصد الشريعة، فقد نص في مقدمتها على أنه: «وضعها لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين، ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند

١ انظر: الاعتصام ٦١١/٢، البحر المحيط للزركشي ٨٣/٨.

٢ الموافقات (١/ ٣٣) وعلق المحقق في الحاشية بما نصه:«الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، وذلك كبيع العرية بخرصها تمرا؛ فهو بيع رطب بيابس وفيه الغرر الممنوع بالدليل العام؛ إلا أنه أبيح رفعا لحرج المعري والمعرى، ولو منع لأدى إلى منع العرية رأسا وهو مفسدة، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدى إلى هذه المفسدة؛ فيستثنى من العام، ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضررا لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله؛ فالاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي مآلاتها إلى أقصاها، فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع؛ حجز الدليل العام عنها، واستثنيت وفاقا لمقاصد الشرع، وفي الشرع من هذا كثير جدا في أكثر أبوابه، وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينة خاصة؛ إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية؛ فيكون أصلا شرعيا وكليا يبنى عليه استنباط الأحكام».

قلت: قد بسط الإمام الشاطبي هذه القاعدة عند حديثه عن اعتبار المآلات في تصرفات المكلفين انظر منه ج ٥/ ١٧٧- ٢٠٠.

تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب، والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المقانب»[١].

الوجه الرابع: أن مقاصد الشريعة وأسرارها من خير ما تستنبط به الأحكام، وتحفظ المجتهد من الشطط في تنزيل الأحكام، ومن التعسف في القضاء بين الأنام، ولربما ألفي من الأحكام حكم تقتضيه القواعد، وتنفيه المقاصد، وعامة مسائل الاستحسان والسياسة الشرعية من هذا القبيل، وبسبب إغفال هذا النهج وقع كثير من الخطأ في مسائل الفقه الاجتهادية، يقول العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله (ت:٧٥١هـ) -في الفصل الذي عقده لبيان تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد-:«هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»[٢].

---

١ مقاصد الشريعة ٣/٥، قال في حاشيته:«المقانب: - جمع مقنب -، بكسر الميم وسكون القاف وفتح النون: اسم جماعة كثيرة من الفرسان. وهو هنا مستعار لجماعات العلماء كما يستعار الفارس للعالم الفائق».

٢ إعلام الموقعين ٣/١١.

الفصل الأول: المسجد ومقاصد الشريعة في بنائه:

المبحث الأول: التعريفُ بماهية المسجد، ومكانتُه في الإسلام:

المطلب الأول: التعريف بماهية المسجد:

المسجد مفعل من السجود، يستعمل اسماً ومصدراً[١]، يطلق في اللسان على مصلى الجماعات، وعلى كل موضع يسجد لله فيه، وعلى أعضاء السجود نفسها، والمسجدة والسجادة: الخُمرة المسجود عليها، والسجادة: أثر السجود في الوجه أيضا، والمسجَد بالفتح: جبهة الرجل حيث يصيبه ندب السجود، وقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَـٰجِدَ لِلَّهِ ﴾ [الجن: ١٨] قيل: هي مواضع السجود من الإنسان: الجبهة والأنف واليدان والركبتان والرجلان[٢].

واشتقاق المسجد من السجود، وهو في الأصل: الميل والانحناء، والخضوع والذل، يقول ابن فارس (ت:٣٩٥هـ): «السين والجيم والدال: أصل واحد مطرد يدل على تطامن وذل، يقال سجد إذا تطامن، وكل ما ذل فقد سجد، وأسجد الرجل: إذا طأطأ رأسه وانحنى»[٣]، ومن هذا: سجدت النخلة إذا مالت وانحنت، وأسجد إذا فتر طرفه، وأسجد إذا أدام النظر مع سكون وذل، وأسجد البعير إذا طأطأ رأسه ليُركب، وسائر الباب يرجع لهذا المعنى [٤].

والمسجد في عرف الشرع: هو الموضع المتخذ لصلاة الجماعة سواء كان بناء أو رحبة[٥]، ولكن غلب إطلاقه في عرف الفقهاء على خصوص المباني المتخذة للصلوات الخمس، يقول الزركشي (ت:٧٩٤هـ): «والمسجد في الشرع: كل موضع من الأرض [يتخذ للسجود]؛ لقوله ﷺ:«جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا»[٦]، وهذا من خصائص هذه الأمة؛ لأن من كان قبلنا كانوا لا يصلون إلا في موضع يتيقنون طهارته، ونحن خصصنا

١ قال الجوهري:«قال الفراء: كل ما كان على فعل يفعل مثل دخل يدخل فالمفعل منه بالفتح، اسما كان أو مصدرا، ولا يقع فيه الفرق، مثل دخل مدخلا، وهذا مدخله، إلا أحرفا من الاسماء ألزموها كسر العين. من ذلك: المسجد، والمطلع، والمغرب، والمشرق، والمسقط، والمفرق، والمجزر، والمسكن، والمرفق من رفق يرفق، والمنبت والمنسك من نسك ينسك. فجعلوا الكسر علامة للاسم. وربما فتحه بعض العرب في الاسم» الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٢/ ٤٨٤.

٢ الصحاح للجوهري ٤٨٣/٢،تهذيب اللغة للأزهري ٣٠١/١٠، المحكم لابن سيده٢٦١/٧، لسان العرب لابن منظور ٢٠٥/٣.

٣ مقاييس اللغة ٣/ ١٣٣.

٤ انظر: الصحاح للجوهري ٤٨٣/٢،تهذيب اللغة ٣٠١/١٠، لسان العرب ٢٠٥/٣، مشارق الأنوار للقاضي عياض ٢٠٧/٢.

٥ انظر: تفسير القرطبي ٧٨/٢.

٦ أخرجه البخاري في صحيحه ٩٥/١ح: ٤٣٨، ومسلم في صحيحه ٣٧٠/١، ح: ٥٢١.

بجواز الصلاة في جميع الأرض إلا ما تيقنا نجاسته ... ولما كان السجود أشرف أفعال الصلاة لقرب العبد من ربه اشتق اسم المكان منه فقيل: مسجد ، ولم يقولوا مركع، ثم إن العرف خصص المسجد بالمكان المهيأ للصلوات الخمس حتى يخرج المصلى المجتمع فيه للأعياد ونحوها، فلا يعطى حكمها، وكذلك الرُّبُط (الأوقاف) والمدارس، فإنها هيئت لغير ذلك»[١].

المطلب الثاني: مكانة المسجد في الإسلام وقدسيته:

المساجد هي بيوت الله المتخذة للعبادة، وهي الملاذ الروحي للمسلمين، والمثابة لهم عند الضيق، والأنس عند الاستيحاش، والهداية عند الضلال، وهي سوق الآخرة والتجارة الرابحة، فيها تقال العثرات، وتسكب العبرات، وترفع الدرجات، وبشيء من التفصيل نقول: تتجلى مكانة المسجد في الإسلام في جملة أمور:

أحدها: أن المساجد بيوت الله، كما ثبت ذلك بالنص من قول الله تعالى، وقول نبيه محمد ﷺ، قال ربنا سبحانه: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْأَصَالِ ﴾[النور:٣٦].

وقال النبي ﷺ: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله، يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده»[٢].

وهذه الإضافة فيها من التشريف والسر اللطيف ما ينقطع دونه وصف واصف وتكلف متكلف، وحسبك بها دلالة على مكانة المسجد وحرمته وقدسيته.

الثاني: أن الله تعالى جعل هذه المساجد موضعاً لتنزل رحماته وسكينته، ومقصداً لابتغاء فضله كما في الحديث الآنف الذكر، وكما في قوله تعالى عن عمار المساجد:

﴿ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا۟ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [النور:٣٨].

ومعنى ذلك: أن هذه المساجد تمثل الملاذ الروحي للمسلم، والأمن مما يعتري نفسه من القلق والاكتئاب والوحشة والاضطراب، وهي أيضاً تفتح له باباً إلى ابتغاء الفضل في الدنيا والأجر في الآخرة.

---

١ إعلام الساجد للزركشي ص: ٢٨، وانظر: مشارق الأنوار للقاضي عياض ٢/٢٠٧، فتح الباري ١/٤٣٧، المفهم للقرطبي ٢/١١٧.

٢ أخرجه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٧٤، ح:٢٦٩٩.

الثالث: أن الله تعالى شهد بالإيمان لعمار المساجد ومرتاديها، وذلك في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمۡ يَخۡشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [التوبة:١٨]، قال الإمام أبو عبد الله القرطبي (ت:٦٧١هـ): «وفي الآية دليل على أن الشهادة لعمار المساجد بالإيمان صحيحة؛ لأن الله سبحانه ربطه بها، وأخبر عنه بملازمتها، وقد قال بعض السلف: إذا رأيتم الرجل يعمر المسجد فحسنوا به الظن[1]، وروى الترمذي عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ: قال: «إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان»[2]، [3].

الرابع: أن الله تعالى توعد الساعين في تعطيل المساجد بعظيم الوبال وشديد النكال، قال الله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمۡ أَن يَدۡخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَۚ لَهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا خِزۡيٞ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [سورة البقرة:١١٤]، قال الفخر الرازي (ت:٦٠٦هـ) :«ظاهر الآية يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ﴾ يتناول المشرك لأنه تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان:١٣]، فإذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في عمارته في أعظم درجات الإيمان»[4].

الخامس: أن المساجد بالإضافة إلى كونها بيوتاً لله سبحانه مختصة بذكره وعبادته، فهي أيضاً: أحب البقاع إليه وأزكاها لديه، ومصداق ذلك: قول النبي ﷺ:«أحب البلاد إلى الله تعالى مساجدها، وأبغض البلاد إلى الله أسواقها»[5].

قال الإمام أبو العباس القرطبي (ت:٦٥٦هـ): «وإنما كانت المساجد بهذا الفضل لما خُصّت به من العبادات والأذكار، واجتماع المؤمنين، وظهور شعائر الدين، وحضور

١ ذكره القرطبي في تفسيره ٨/٩٠.

٢ الحديث مخرج في جامع الترمذي ٤/٣٠٨،ح: ٢٦١٧، وسنن ابن ماجه ١/٥١٣ح: ٨٠١، ومسند أحمد ١٨/١٩٤، وسنن الدارمي ٢/٧٨٠، وصحيح ابن حبان ٥/٦، ورواه الحاكم في المستدرك ٢/٣٦٣، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ومال الألباني إلى ضعفه في سلسلة الأحاديث الضعيفة ٤/ ١٧٨.

٣ تفسير القرطبي ٨/ ٩٠.

٤ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ٤/ ١٣.

٥ أخرجه مسلم في صحيحه ١/٤٦٤،ح: ٦٧١.

الملائكة، وإنما كانت الأسواق أبغض البلاد إلى الله لأنها مخصوصة بطلب الدنيا، ومطالب العباد، والإعراض عن ذكر الله، ولأنها مكان الأيمان الفاجرة، وهي معركة الشيطان، وبها يركز رايته»[١].

المبحث الثاني: المقصد العام في بناء المساجد (حفظ الدين):

المطلب الأول: التعريف بمقصد حفظ الدين، ومنزلته في المقاصد:

١- التعريف بمقصد حفظ الدين:

لكي نعرف هذا المقصد يلزم معرفة المراد بالدين أولاً، ثم المراد بحفظ هذا الدين، فأما الدين فهو في مجمله: «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول»[٢]، وعرف بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات»[٣]، كما عرفه بعضهم بأنه: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إيّاه إلى الصّلاح في الحال والفلاح في المآل»، وهذا يشتمل العقائد والأعمال[٤].

والدين المراد حفظه هنا: هو دين الإسلام الذي بعث الله به نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم، وبينه في وحيه المنزل القرآن الكريم، وهو الذي ارتضاه لمن عاصر الرسالة ولمن جاء بعده إلى يوم القيامة، لا يقبل من الناس ديناً سواه، كما قال الله سبحانه: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وهو بعمومه يشمل العقيدة الصحيحة، والعبادات بأسرها والمعاملات جميعها، ويشمل تفاصيل الشريعة كلها أصولها وفروعها، وجميع الأحكام التكليفية والوضعية.

والمراد بحفظ الدين: حمايته وصونه مما يشينه، أو يسقط مكانته، أو يعدمه بالكلية، وذلك إما من جانب الوجود بالقيام بالطاعات، والإتيان بالتكاليف، وإما من جانب العدم بترك كل ما من شأنه أن يقدح فيه بالكلية أو في بعض نظمه وأحكامه، والقيام بالعدل على من يفرط فيه أو يقدح فيه[٥].

فإذا علم هذا اتضح المراد من (مقصد حفظ الدين)، وهو: إرادة الشارع لحفظ الإسلام

---

١ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٢/ ٢٩٥، وانظر: تفسير الرازي ٤/١٣.

٢ التعريفات للجراجاني، ص: ١٠٥.

٣ التوقيف على أمهات التعاريف للمناوي ص: ١٦٩،

٤ كشاف اصطلاح الفنون للتهانوي ١/٨١٤.

٥ انظر: الموافقات ٤/ ٣٤٧، مقاصد الشريعة لليوبي ص: ١٩٣.

وما يجب له من التوقير والاحترام على جميع الأنام، وما يجب له من العمل به والامتثال على من تعين عليه ذلك وهم المؤمنون به، وهذه الإرادة تتجلى في جل تشريعات الإسلام، فكلها منطوية على مقصد حفظ الدين إما بالأصالة وإما بالوسيلة، سواء في ذلك التروك والأفعال والاعتقادات، وجميع الضروريات الأربعة الأخر حفظها من حفظ الدين، وإضاعتها من إضاعة الدين، وذلك جلي واضح[١].

٢- منزلة حفظ الدين في مقاصد الشريعة:

أشرت آنفاً إلى أن جميع المقاصد الضرورية الأخرى غير حفظ الدين - والتي هي: حفظ النفس والعقل والعرض والمال، - ما هي إلا تجل من تجليات مقصد حفظ الدين، فإن الدين لفظ عام يشمل فيما يشمله حفظ النفس وما ذكر معه، فمن صان نفساً أو عرضاً أو مالاً أو عقلاً فقد صان دينه، ومن انتهكها فقد انتهك الدين، ومن هنا يظهر أن هذه المقاصد لا يمكن فصلها عن الدين، ولا يتصور ذلك في الوجود، كما لا يمكن لمقصد الدين أن يستقل بنفسه، وينفصل عنها، مثل الإيمان، فإن المروق منه ردة، وهي سبب لإزهاق نفس المرتد حداً إذا لم يتب، وسبب في انتهاك عرضه واستباحة ماله، والعقل يذهب بذهاب نفسه، ولو قدر أنه سلم من هذه الأحكام، فإن مروقه من الدين يبعثه على انتهاك الحرمات، والاستخفاف بتلك الضروريات، كما أن الإيمان يحجم صاحبه عن ذلك، وفي الحديث الصحيح:«الإيمان قيد الفتك، لا يَفتِك مؤمن»[٢]، ومصداق ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾[المؤمنون: ٧١]، فتأمل كيف جعل الفساد العام مرتبطاً في أصله باتباع الهوى وترك الشرع والدين، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ ٱلْوِلْدَٰنَ شِيبًا ﴾ [المزمل: ١٧]، أي كيف تدَعون المحرمات والمظالم والفساد، والحال أنكم كفار بيوم البعث والجزاء.

ومن هنا يكثر في القرآن التعبير بالإجرام ونظائره في مقابل الإسلام ونظائره، وهو تعبير بلازم الكفر ومآله، كقوله تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾ [ص: ٢٨]، وقوله: ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴾

١ انظر في ذلك: مقاصد الشريعة لليوبي ص: ٢٠٩.

٢ أخرجه أبو داود في سننه ٣/٨٧ح: ٢٧٦٩، وعبد الرزاق في المصنف ٥/٢٩٨، وابن أبي شيبه في المصنف ٧/٤٨٦، وأحمد في المسند ٣/٤١، واستظهر محققه صحة إسناده.

[القلم: ٣٥]، وقوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾﴾ [مريم: ٨٥ - ٨٦]، ومثل هذا في القرآن كثير جداً، وذلك يفيد أن الكفر مستلزم للفساد والجريمة وارتكاب المنكرات.

والحاصل أن كل أمر في الشريعة يتعلق بضرورة من الضروريات فهو أمر بحفظ الدين وصيانته، وإذا قال الفقهاء: إن على السلطان أو أهل العلم أن يحفظوا دين الناس ويقوموا عليه بالرعياة فليس يعنون إلا رعاية هذه الضروريات كلها، وكذلك ما هو خادم لها ومكمل لها.

يقول الإمام ابن تيمية رحمه الله(ت:٧٢٨هـ):«المقصود الواجب بالولايات: إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا؛ وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم. وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه؛ وعقوبات المعتدين»[١].

المطلب الثاني: وجه ارتباط مقصد حفظ الدين ببناء المساجد:

تقدم لنا آنفاً أن الدين هو كل ما شرعه الله تعالى في قرآنه الكريم أو على لسان نبيه الأمين محمد صلى الله عليه وسلم، وحينئذ يرد سؤال وجيه عن وجه ارتباط حفظ الدين بمفهومه الواسع ببناء المساجد وإقامة الصلاة فيها؟، والجواب: أن المسجد في الإسلام بني لجملة مقاصد وأهداف سامية سيأتي تفصيلها بحول الله، والملاحظ فيها جميعاً أنها تنطوي على مقومات حفظ الدين ودوام العمل به والدعوة إليه والحكم به، وذلك من وجوه عديدة:

الوجه الأول: أن المسجد هو المكان الطبيعي لتلقي شرائع الإسلام، ومعرفة الحلال والحرام، وهذه هي رسالته الكبرى، ولهذا كان أول ما بدأ به النبي ﷺ حين وصل المدينة أن أقام بها مسجداً، ولم يكن مقتصراً على إقامة الصلوات، بل كان مدرسة ومحكمة وإدارة وداراً للفتوى، ومكاناً للاجتماع والتلاقي، وتدبير أمور الدولة في السلم والحرب. فكان ﷺ إذا أهمه أمر من أمور الدنيا، وأحب أن يعلم به الناس جمعهم في المسجد، وخطب فيهم كما صنع في حادثة عتق بريرة، واشتراط أهلها أن يكون الولاء لهم لا للمعتق[٢]، وإن كان من أمور الدين أمر منادياً ينادي في الناس: الصلاة جامعة، كما

---

١ مجموع الفتاوى ٢٦٨/٢٨.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ٧٣/٣ح: ٢١٦٨، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، ومسلم في صحيحه

كان يفعل في الكسوف والعيدين وصلاة الخوف وغيرها [١].

وفي شأن العلم نجد أن الإسلام يفرض خطبة دعوية كل أسبوع، ويجعلها ركناً مكملاً لصلاة الجمعة، وهذه الخطبة من أهدافها السامية تبصير الناس بما لا يسعهم جهله من أمور دينهم، ونصحهم فيما به صلاح دنياهم وقوام عيشهم، ويلزم فيها مراعاة الحال والظروف الزمانية والمكانية، فكيف لا يتعلم المسلم ويغدو بصيراً بدينه وهو يسمع كل جمعة خطبة في مسائل وموضوعات شتى من العلم والدين، لا يغيب عن ذلك إلا لسفر أو مرض؟!.

والعلم في المساجد لا يتلقى من الخطبة فقط، بل من حلق العلم ومجالس العلماء، وفي صحيح البخاري (باب ذكر العلم والفتيا في المسجد)، وساق فيه حديث عبد الله بن عمر أن رجلاً قام في المسجد، فقال: يا رسول الله، من أين تأمرنا أن نهل؟، فقال رسول الله ﷺ: «يهل أهل المدينة من ذي الحليفة، ويهل أهل الشأم من الجحفة، ويهل أهل نجد من قرن»[٢].

ومن أبوابه أيضا (باب الحِلَق والجلوس في المسجد)، وفيه حديث أبي واقد الليثي، قال:«بينما رسول الله ﷺ في المسجد فأقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ وذهب واحد، فأما أحدهما، فرأى فرجة في الحلقة، فجلس وأما الآخر فجلس خلفهم، فلما فرغ رسول الله ﷺ قال:« ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدهم: فأوى إلى الله، فآواه الله، وأما الآخر: فاستحيا فاستحيا الله منه، وأما الآخر: فأعرض فأعرض الله عنه»[٣].

وروى مسلم في صحيحه: أن النبي ﷺ خرج يوما على قوم من أهل الصفة فقال لهم:«أيكم يحب أن يغدو كل يوم إلى بطحان أو إلى العقيق، فيأتي منه بناقتين كوماوين في غير إثم ولا قطع رحم؟، فقلنا: يا رسول الله نحب ذلك، قال: أفلا يغدو أحدكم إلى المسجد فيعلم، أو يقرأ آيتين من كتاب الله عز وجل، خير له من ناقتين، وثلاث خير له من ثلاث، وأربع خير له من أربع، ومن أعدادهن من الإبل» [٤].

٢/١١٤١ح: ١٥٠٤، باب الولاء لمن أعتق.

١ أخرجه البخاري في صحيحه ٣٤/٢ح: ١٠٤٥، باب النداء بالصلاة جامعة في الكسوف، وفتح الباري لابن رجب ٤٤٨/٨.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ٣٨/١ح: ١٢٣.

٣ أخرجه البخاري في صحيحه ١٠٣/١ح: ٤٧٤.

٤ أخرجه مسلم في صحيحه ٥٨٢/١ح: ٨٠٣.

وروى مالك عن سمي مولى أبي بكر؛ أن أبا بكر بن عبد الرحمن كان يقول: «من غدا أو راح إلى المسجد لا يريد غيره؛ ليتعلم خيرا أو ليُعلمه، ثم رجع إلى بيته كان كالمجاهد في سبيل الله رجع غانماً»[1].

وما زال المسجد قائما بهذا الدور طيلة قرون الإسلام الزاهية، ففي جنباته تخرج الألوف من العلماء وحملة القرآن وسفراء الإسلام، وعامة المدارس التاريخية في بلاد الإسلام إنما كانت مساجد، مثل القرويين بفاس، والزيتونة بالقيروان، والأزهر في القاهرة، وغيرها كثير جداً[2].

فليس يخفى إذن وجه ارتباط بناء المساجد بحفظ الدين؛ فإنها منبع العلم بالدين، والعلم هو الركيزة العظمى لتحقيق هذا القصد، والعلماء هم أمناء الله على دينه، ولن يضيع الدين في الأمة طالما بقي فيها العلم مبذولاً، والعلماء قائمين بدورهم المنوط بهم تعليماً ودعوة، وإنما يضيع هذا الدين ويذبل إذا فشا الجهل وساد أهله، وفني العلم وانقرض أهله، وفي الحديث عن النبي ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رءوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»[3].

الوجه الثاني: أن الجماعة من أهم الوسائل الكفيلة بحفظ الدين وثوابته، والمسجد هو المكان الطبيعي لتقوية أواصر هذه الجماعة وتمتين روابطها، وذلك بما يكون فيه من معاني التعارف والتكافل والتلاحم والتراحم والتآزر، وذلك معنى جلي في تقارب الصفوف، واستواء المصلين في الوقوف، واتحادهم في المجلس والحركات والانتقالات -كما سيأتي بيانه مفصلا إن شاء الله ضمن حديثنا عن هذا المقصد-.

والمقصود هنا بيان أن المسجد يقوي روابط الجماعة المسلمة حتى يجعلها كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد، وهذا معنى ضروري لبقاء الدين نفسه، وحفظه من الشوائب والمكدرات؛ فإن شعائر الإسلام إنما تحفظ بالجماعة، وبيضة الإسلام تصان بالجماعة، ويد الله مع الجماعة، والمسجد هو المكان الطبيعي لسقي هذه الجماعة بوشائج الأخوة وروابط الملة.

١ الموطأ بتحقيق الأعظمي ٢/٢٢٤.

٢ انظر على سبيل المثال: الدارس في تاريخ المدارس، لعبد القادر النعيمي الدمشقي (ت:٩٢٧هـ)، فجملة ما فيه من هذه المدارس هي في الأصل مساجد، ولكن غلب عليها وصف المدرسة.

٣ أخرجه البخاري في صحيحه ١/٣١ح: ١٠٠، ومسلم في صحيحه ٤/٢٠٥٨ح: ٢٦٧٣.

ثم إن الجماعة المسلمة لا بد لها من إمام مطاع تتقي به شرور الخلاف والفرقة، والمسجد ينمي هذا المعني في المصلين، فإنهم يجتمعون في مكان واحد، ويقتدون بإمام واحد في سائر حركاته وانتقالاته، فهم يتمرنون على الطاعة والانقياد في المعروف، ولهذا كان الصحابة يعدون المتخلفين عن الجماعة منافقين، كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه:«لقد رأيتنا وما يتخلف عنها (يعني الصلاة في جماعة) إلا منافق معلوم النفاق، ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف»[١].

والذين منعوا من إقامة الجماعة بعد الجماعة الرسمية –كما هو مذهب مالك وأبي حنيفة وطائفة من السلف[٢]– إنما منعوا منها مخافة أن يتخذ ذلك ذريعة إلى الفرقة والشقاق والخروج على الأئمة، يقول ابن عبد البر(ت:٤٦٣هـ):«هذه المسألة (يعني تكرار الجماعة) لا أصل لها إلا إنكارُ جمع أهل الزيغ والبدع، وألا يُتركوا وإظهارَ نحلتهم، وأن تكون كلمة السنة والجماعة هي الظاهرة؛ لأن أهل البدع كانوا يرتقبون صلاة الإمام، ثم يأتون بعده فيجمعون لأنفسهم بإمامهم، فرأى أهل العلم أن يمنعوا من ذلك، وجعلوا الباب باباً واحداً، فمنعوا منه الكل، والأصل ما وصفت لك»[٣].

الوجه الثالث: أن من أجل مقاصد الشريعة الإسلامية إظهار شعائر الإسلام، وهذا شيء يتحقق بالجماعة من الناس لا بالفرد والفردين، فوجب لذلك بناء المساجد وتعظيمها، كما يتحقق إظهار شعائر الإسلام بخطبة الجمعة التي يجب أن تتضمن دعوة الناس إلى الخير وتحذيرهم من المعاصي والفسوق، وليس يخفى ما في الدعوة من حفظ الدين وثوابته، ولذلك أوجب الله السعي إلى الجمعة، وحرم البيع والانشغال بغيرها، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ

١ أخرجه مسلم في صحيحه ١/٤٥٣ح:

٢ انظر: المبسوط (١/ ١٣٥)، حاشية ابن عابدين (١/ ٥٥٢)، بدائع الصنائع (١/ ١٥٣)، المدونة (١/ ١٨١)، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٤٥٤)، حاشية الدسوقي (١/ ٣٣٢)، المجموع شرح المهذب (٤/ ٢٢٢)، الحاوي الكبير (٢/ ٥١)، المغني لابن قدامة (٢/ ١٣٣) الإنصاف ٢/٢١٩، الاستذكار ١/٣٩٥، فتح الباري لابن رجب ٦/٧.

٣ الاستذكار ١/٣٩٤، ويشهد لهذا التعليل ما جاء عند ابن أبي شيبه في (المصنف ٢/ ١١٢) قال: أخبرنا منصور، عن الحسن، قال:«إنما كانوا يكرهون أن يجمعوا مخافة السلطان»، قال ابن رجب:«وكان هَذَا القول هُوَ المعمول بِهِ فِي زمن بني أمية؛ حذراً من أن يظن بمن صلى جماعة بعد جماعة المسجد الأولى أَنَّهُ مخالف للسلطان مفتئت عَلِيهِ، لا يرى الصلاة مَعَهُ، ولا مَعَ من أقامه فِي إمامه المساجد». فتح الباري لابن رجب (٦/ ٨)، وانظر: الأم ١/١٨٠، المغني ٢/١٣٣، بدائع الصنائع ١/١٥٣.

﴿ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٌ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [الجمعة:٩]، والمراد بذكر الله هو الخطبة في قول جماعة من المفسرين[١]، وقد شدد طائفة من السلف، فجعلوا حضور الخطبة شرطاً في صحة الجمعة، ورأوا أن من فاتته صلاها ظهراً؛لأن الصلاة إنما قصرت لموضع الخطبة، فهي بدل من الركعتين[٢]، وهذا يدل على ما للخطبة من أهمية في الجمعة.

وسيأتي إن شاء الله مزيد بسط لهذا المقصد ضمن سردنا مقاصد الشريعة في بناء المساجد.

المطلب الثالث: موازنة بين مقصد حفظ الدين وحفظ النفس في نازلة إغلاق المساجد:

جاءت الشريعة الإسلامية برعاية النفس وحفظها على نحو رعايتها للدين، واعتمدت لذلك جملة وافرة من التشريعات والأحكام التي تهدف في جوهرها إلى حفظ النفس البشرية المعصومة سواء بالأصالة أو الوسيلة، وسواء في ذلك الأحكام الفعلية التي يطلب تحصيلها، أو التروك التي يطلب اجتنباها، فالنفس محفوظة في الدين من جانبي الوجود والعدم كالدين نفسه.

وقد جعل الفقهاء في بحثهم للمقاصد الضرورية في الملة منزلة حفظ النفس في الرتبة الثانية تلي منزلة حفظ الدين، وهو قول نسب لجمهور الفقهاء والأصوليين[٣]؛ بناء على أن الدين هو المقصود الأعظم من خلق الناس، وأن المسلم مأمور ببذل نفسه وماله في سبيل دينه، وأن الدين إذا ذهب وانتهك ذهب ما عداه من المصالح الضرورية لا محالة[٤].

وذهب آخرون إلى أن حفظ النفس مقدم على حفظ الدين عند الازدحام والتعارض[٥]؛ وذلك بناء على أن حق الآدمي مبني على التشاح والمنازعة، وحق الله على العفو والمسامحة، قالوا:«ولأننا رأينا جملة من الأحكام ومسائل الفقه فيها تقديم حفظ النفس

١ انظر: تفسير القرطبي ١٨/١٠٧.

٢ وهو قول عطاء، وطاوس، ومجاهد، ومكحول، وأسنده ابن حزم إلى عمر بن الخطاب، ينظر: الاستذكار ١/٦٠، المغني لابن قدامة ٢/٢٣١، المحلى ٣/٢٦٣-٢٦٤.

٣ انظر: الإحكام للآمدي ٤/٢٧٥، مختصر ابن الحاجب ٣/٣٩٨، الإبهاج ٣/٢٤١، نهاية السول ص: ٣٩١، مقاصد الشريعة لليوبي ص: ٣٠٥.

٤ انظر المصادر السابقة.

٥ اختار هذا القول جماعة من الأصوليين منهم ابن أمير الحاج، في كتابه التقرير والتحبير ٣/٢٣١، وأشار ابن الحاجب لإمكان ترجيحه في مختصره ٣/٣٩٨.

على حفظ الدين، مثل التخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين وأداء الصوم، وعن المريض بترك الصلاة قائما وترك أداء الصوم، وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة إنجاء الغريق، وأبلغ من ذلك أنا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة والجماعة ضرورة حفظ أدنى شيء من المال، ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله مع وجود الكفر المبيح»[١].

وطبقاً لهذين الرأيين انقسمت الفتاوي في حكم إغلاق المسجد بين مجيز ومانع، وكان متكأ الذين منعوا هو الإشكال الذي طرحوه، ومفاده: أن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، فكيف يستقيم إذن القول بمشروعية إغلاق المساجد هكذا بإطلاق؟![٢].

وجاءت ردود تترى على هذا الإشكال تمحورت في مجملها حول بيان أن حفظ النفس مقدم على حفظ الدين على ما ذهب إليه طائفة من العلماء، وبعض هؤلاء رأوا أن الصلاة في الجماعة ليست من الدين الضروري الذي يجب حفظه، ويقدم رعيه على رعي غيره، وإنما هو من قبيل المكمل للضروري، فهو في رتبة الحاجيات أو التحسينيات، فيقدم عليه حفظ النفس بلا إشكال [٣].

والذي يظهر لي بعد مطالعة كلام العلماء في أصل المسألة ومثار الخلاف فيها: أن المقاصد الضرورية تتداخل ولا تتعارض، وإذا حصل فيها تزاحم، فتارة يقدم الدين على النفس، وتارة يؤخر، بل تارة يقدم المال نفسه على حفظ النفس والدين كما تقدم آنفاً، وهذا يعني أنه لا يستقيم إطلاق القول بتقديم هذا الأصل على ذاك، بل لا بد من إفراد كل مسألة من مسائل التزاحم بنظر خاص، وذلك مما يختلف باختلاف الأحوال حتى في المسألة الواحدة.

يقول العز بن عبد السلام رحمه الله (ت:٦٦٠هـ): «إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، فإن تساوت فقد يتوقف، وقد يتخير، وقد يختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات»[٤].

١ انظر: الإحكام للآمدي ٢٧٥/٤، وقد فصل في الجواب عن هذه الأدلة.

٢ ينظر مقال لياسين بن علي حول الموضوع: https://2u.pw/EyCEz

٣ انظر على سبيل المثال مقالا لعلاء صالح: https://2u.pw/yA2Yw

٤ قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٩٣).

وعلى هذا فربما وجب تقديم النفس على الدين كما في تقديم إنقاذ الغرقى على أداء الصلوات، «لأن إنقاذ الغرقى المعصومين عند الله أفضل من أداء الصلاة، والجمع بين المصلحتين ممكن بأن ينقذ الغريق ثم يقضي الصلاة، ومعلوم أن ما فاته من مصلحة أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك.

وكذلك لو رأى الصائم في رمضان غريقاً لا يتمكن من إنقاذه إلا بالفطر، أو رأى مصولا عليه لا يمكن تخليصه إلا بالتقوي بالفطر، فإنه يفطر وينقذه، وهذا أيضا من باب الجمع بين المصالح، لأن في النفوس حقا لله عز وجل وحقا لصاحب النفس، فقدم ذلك على فوات أداء الصوم دون أصله. فإن خفنا تغير الميت قدمناه على الجمعة وإن فاتت الجمعة، لأن حرمته آكد من أداء الجمعة، وهذا من باب تقديم حق العبد والرب على محض حق العبد، مع أن الجمع بين المصلحتين ممكن بأن يدفن الميت ثم تقضى الصلاة»[1].

فإذا وضحت هذه المقدمة: فإن إغلاق المساجد خيفة حصول العدوى بين المصلين لا يتصور فيه تعارض بين مصلحة الدين ومصلحة النفس حتى تقام هذه المقابلة بينهما؛ وذلك: أن الدين هاهنا محفوظ بحفظ النفس، فحين يمتنع المسلم من المخاطرة بنفسه فهو في الحقيقة يحفظ دينه الذي وصاه خيراً بنفسه، ونهاه عن إلقائها إلى التهلكة، وأمره باتخاذ الحيطة والحذر.

والصلاة لم تلغ بالكلية حتى يفترض تعارض بينها وبين حفظ النفس، وإنما استبدلت بصلاتها فرادى لخوف حصول الضرر، والصلاة في الجماعة تسقط بجملة من الأعذار مثل المرض والخوف منه، ومثل الخوف من العدو، والبرد والمطر الشديدين، وغير ذلك من الأعذار الكثيرة التي يتفق عليها الفقهاء في الجملة.

والعذر في مسألتنا متفق عليه، أعني الخوف من حصول المرض، قال الإمام ابن حزم: (ت:٤٥٦هـ):«ومِن العُذر للرجال في التخلُّف عن الجماعة في المسجد: المرض، والخوف... فأمَّا المرض والخوف فلا خِلافَ في ذلك؛ لقول الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ ﴾ [الأنعام: ١١٩]»[2]. وفي (سنن أبي داود) من حديث عبد الله

١ قواعد الأحكام ١/٦٦.

٢ المحلى ٣/١١٨. وانظر: حاشية ابن عابدين ١/٥٥٦، شرح الخرشي على مختصر خليل ٢/٩١، التاج والإكليل للمواق ٢/٧٧٥، حاشية الدسوقي ١/٣٨٩-٣٩٠، المجموع للنووي ٤/٢٠٥، المهذب للشيرازي ١/١٧٨، المغني لابن قدامة ١/٤٥١، كشاف القناع للبهوتي ١/٤٩٦.

بن عباس مرفوعاً:«من سمع النداء فلم يجبه فلا صلاة له إلا من عذر، قالوا يا رسول الله وما العذر؟ قال: خوف أو مرض»[١].

ولكن يبقى الإشكال قائماً في صلاة الجمعة خاصة، إذ هي الفرض العيني الذي تتحتم له الجماعة، وحينئذ يصح أن نوازن بين مصلحة حفظ النفس، وبين مصلحة حفظ الدين، والنظر حينئذ يقتضي: أن نقدم مصلحة الدين على مصلحة النفس؛ لأن المفسدة الكائنة في الاجتماع مظنونة غير متحققة، وهي أبعد ما تكون إن شاء الله إذا أخذ المسلم بالاحترازات المشروعة، وما زلنا والحمد لله نصلي في المساجد شهوراً ودهوراً، وما أصابنا من هذا الداء شيء، وذلك مما يحقق كونه نادر الوقوع، والحفظ بكل حال من الله وحده، ﴿ فَٱللَّهُ خَيۡرٌ حَٰفِظٗاۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [يوسف: ٦٤]. على أنه يمكن تفادي هذا الوباء باتخاذ الأسباب الواقية منه كتباعد الصفوف، وترك المصافحة، وإقامة الصلاة في الأماكن المكشوفة كالرحبة والمصلى والحديقة ونحوها، وآخر الحلول: متابعتها من البيوت عبر المذياع أو التلفاز[٢]، وهذا بخلاف مفسدة ترك الجمعة رأسا، فإنها متحققة، ولا يمكن الاستعاضة عنها بالظهر؛ إذ هو غير الجمعة.

وإذا قرر الأطباء أن المفسدة كائنة ولو مع هذه الاجراءات، فحينئذ تسقط الجمعة بلا إشكال، أو يعتاض عنها بمتابعتها عن بعد على ما سيتبين لاحقا بحول الله .

فإذا بقي الخطر مظنونا، وسمح للناس بالاجتماع مع اتخاذ إجراءات التحرز من العدوى، وجبت الجمعة لا محالة؛ ومن قواعد التعارض بين المصالح والمفاسد: «تُقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة»[٣]، والسر في ذلك -كما يقرره الإمام الشاطبي(ت:٧٩٠هـ)- أنه: «لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة -مع معرفته بندور المضرة عن ذلك- تقصيرا في النظر، ولا قصدا إلى وقوع الضرر، فالعمل إذا باق على أصل المشروعية؛ والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛

١ الحديث مخرج في سنن أبي داود ٤١٣/١: ٥٥١، وسنن الدارقطني ٢/ ٢٩٤، ومستدرك الحاكم ٣٧٣/١، وأشار الالباني إلى أنه ضعيف بهذا اللفظ، ولكن له شواهد صحيحة، ينظر: إرواء الغليل ٣٣٦/٢.

٢ لدي دراسة خاصة بهذه المسألة بعنوان (الاقتداء بإمام المسجد من البيوت عند تعذر الحضور للمسجد)، بينت فيها جواز ذلك متى كان المسجد في حي المقتدي، واقتضت الضرورة والحاجة ذلك.

٣ قواعد المقري ٢٧٤/١، الفروق للقرافي ٩٨/٤، الموافقات ٧٤/٣.

كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترفه، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة، وكذلك إعمال الخبر الواحد، والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه، لكن ذلك نادر؛ فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة»[١].

ومن القواعد الخادمة لهذا الحكم قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[٢])، فهذه الاحترازات مشروعة غير ممنوعة، ومتيسرة غير متعذرة، فلا تسقط بتعذر أداء الصلاة على هيئتها المعتادة، وهذا يعني: أنه يمكن تحقيق عدم التعارض بين المصلحتين أو المفسدتين، وذلك بأن تؤدى الجمعة مع اتخاذ التدابير الوقائية، وفي ذلك جمع بين المصلحتين وتفادي كلتا المفسدتين والله أعلم.

المبحث الثالث: المقاصد الخاصة في بناء المساجد:

بالتأمل فيما ورد من النصوص في فضل الصلاة جماعة، والحث عليها، والتحذير من التهاون بها، يلفى أن المساجد ليست هي المقصودة بذاتها؛ إنما لما يطلب تحصيله فيها، فهي ظرف لجملة من الفضائل والمقاصد والغايات الإسلامية السامية، يقول العز بن عبد السلام رحمه الله (ت: ٦٦٠هـ): «وأما فضيلة المساجد فليست راجعة إلى أجرامها، ولا إلى أعراض قامت بأجرامها، وإنما ترجع فضيلتها إلى مقصودها من إقامة الجماعات والجمعات فيها»[٣].

ونعدد فيما يلي – بعون الله تعالى – جملة من هذه المقاصد، وهي في الإجمال تسعة حسبما أسفر عنه النظر والتأمل، فلنفرد كل واحد منها بمطلب يخصه:

المطلب الأول: إقامة الصلاة وإتقانها:

من أجل وأولى مقاصد المسجد في الإسلام إقامة الصلاة نفسها، أي الإتيان بها تامة غير منقوصة، وكاملة غير خداج؛ وذلك أن الصلاة لما كانت في شعائر الإسلام بمنزلة العمود من البيت[٤]، استدعى ذلك أن تكون على وجه من المتانة والقوة والثبات

١ الموافقات ٣/٧٤-٧٥.

٢ انظر القاعدة في: الأشباه والنظائر للسبكي ١/١٥٥، وللسيوطي، ص: ١٥٩، ولابن الملقن ١/١٧٤، والمنثور للزركشي ٣/١٩٨.

٣ انظر: قواعد الأحكام ١/٥٠.

٤ في الحديث الصحيح:«رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد» المسند ٣٦/٣٥٤، وهو مخرج في سنن

والرسوخ، لأنها مبعث كل عمل صالح، ومعيار قبول الأعمال، «إن صلحت صلح سائر العمل، وإن فسدت فسد سائر العمل»[1]، فكما أن عمود البيت إذا كان هشاً لا صلابة فيه، ومائلا لا ثبوت له، فعما قليل يسقط على من فيه، فكذلك هذه الصلاة لا يستقيم للعبد عمل متى كان مفرطاً فيها، وكان مع ذلك عرضة للانحلال من أوامر الشرع ونواهيه، فالوظيفة العظمى للصلاة هي التمرين على لزوم الطاعات واجتناب المنهيات ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت:٤٥] ، وفي قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم:٥٩] إشارة واضحة لهذا المعنى، فانظر كيف جعل اتباع الشهوات مرتباً على التفريط في الصلوات، ومثل ذلك قوله سبحانه عن الكفار يوم القيامة حين سئلوا: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ [المدثر:٤٢-٤٧]، فكان بخلهم بحق المساكين، وخوضهم مع الخائضين، وتكذيبهم بيوم الدين كل ذلك بسبب كونهم لم يكونوا من المصلين!.

فإن قيل: ما علاقة هذا المقصد بالصلاة في المسجد؟، فالجواب: أن الصلاة لا يمكن أن يتحقق فيها وصف الإقامة[2]إلا إذا أديت في المساجد مع الجماعة؛ وذلك لأمرين اثنين:
أحدهما: ما يكون في الجماعة من النشاط والخفة للصلاة، والبعد عن التهاون بها وإضاعتها؛ وذلك بسبب الأنس الحاصل بالاجتماع، والتعاون الحاصل بالاقتداء، ألا ترى أن الإنسان ربما تقاعد عن فعل الخير، فإذا رأى تمالؤ الكافة عليه شاركهم في العمل، وأنف أن يشذ عنهم، تأمل قيام الليل كيف أن معظم المصلين لا يتزودون منه، فإذا جاء رمضان هبوا إليه، وواظبوا عليه حتى آخر الشهر؛ وذلك لما يحصل لهم في قيام رمضان من الأنس والتعاون بالاجتماع، وهذه السنن الرواتب لا يكاد يأتي بها الإنسان في بيته، فإذا دخل المسجد لم يجد بداً من الإتيان بها، وصار فعل الناس لها حادياً له في فعلها.

الترمذي ٤/٣٠٨ح: ٢٦١٦، وسنن النسائي ١٠/٢١٤ح: ١١٣٣٠، والمستدرك ٢/٨٦، قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين، وكذا صححه الألباني في إرواء الغليل ٢/٣٣٨.

١ هكذا جاء في الحديث الصحيح الذي أخرجه الترمذي ٢/٢٦٩ح: ٤٢٣، والنسائي ١/٢٠٦ح: ٣٢٢، والطبراني في الأوسط ٢/١٣، وغيرهم، وصححه الألباني بشواهده، ينظرك سلسلة الاحاديث الصحيحة ٣/٣٤٣.

٢ قال الإمام القرطبي:«وإقامة الصلاة: أداؤها بأركانها وسننها وهيئاتها في أوقاتها، على ما يأتي بيانه. يقال: قام الشيء أي دام وثبت، وليس من القيام على الرجل، وإنما هو من قولك: قام الحق أي ظهر وثبت، قال الشاعر: وقامت الحرب بنا على ساق، وقال آخر: وإذا يقال أتيتم لم يبرحوا ... حتى تقيم الخيل سوق طعان». تفسير القرطبي ١/ ١٦٤.

وفي القرآن الكريم إشارة دقيقة لهذا المعنى، وذلك في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿ وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ﴿٣٢﴾ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿٣٤﴾ إِنَّكَ كُنتَ بِنَا بَصِيرًا ﴿٣٥﴾ ﴾ [طه:٢٩-٣٥]، طلب الإشراك معه في الرسالة كي يعان على أدائها، وعلى القيام بأعباء التكاليف، »وذلك مما لا ريب في اختلاف حالِه في حالتي التعددِ والانفراد، فإن كلاًّ منهما يصدر عنه بتأييد الآخر من إظهار الحقِّ ما لا يكاد يصدر عنه مثلُه في حال الانفراد»[١].

وفي السُّنة أيضاً: إشارة جلية لهذا الغرض من صلاة الجماعة، وذلك في قول النبي ﷺ: «سووا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة»[٢]، فجعل أداءها بهذه الهيئة الاجتماعية محققاً لمعنى إقامتها، ومعلوم أن ذلك لا يتحقق بالانفراد عن الجماعة، يقول الحافظ ابن رجب (ت:٧٩٥هـ): «وفي حديث أنس رضي الله عنه أنَّ تسوية الصفوف من إقامة الصلاة، والمراد بإقامتها: الإتيان بها على وجه الكمال، ولم يذكر في القرآن سوى إقامة الصلاة، والمراد: الإتيان بها قائمة على وجهِها الكامل، وقد صرَّح في هذا الحديث بأن تسوية الصفوف من جملة إقامتها، فإذا لم تسوَّ الصفوف في الصلاة نقَص من إقامتها بحسب ذلك - أيضًا - والله أعلم»[٣].

الأمر الثاني: ما يكون في الاقتداء من أمن اللبس والسهو والغلط والسرعة وغير ذلك من العوارض المخلة بالخشوع الواجب، وحتى لو حصل شيء من ذلك، فمن وظيفة الإمام أنه ضامن كما جاء عن النبي ﷺ[٤]، أي يضمن على المأموم ما عسى أن يكون

١ تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - ٦/ ١٣.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ١/١٤٥ح: ٧٢٣، ومسلم في صحيحه ١/٣٢٤ح: ٤٣٣.

٣ قال الإمام القرافي:«القاعدة التاسعة: الإمام يحمل عن المأموم سجود السهو لقوله عليه السلام الإمام ضامن وضمانه ليس بالذمة لانعقاد الإجماع على أن صلاة زيد لا تنوب عن عمرو، وإنما الضمان بحمل القراءة والسجود، أو من التضمن، فتكون صلاة الإمام متضمنة لصفات صلاة المأموم من فرض وأداء وقضاء وقراءة وسجود» الذخيرة ٢/ ٢٩٥.

٤ أخرجه الترمذي في الجامع ١/٢٨٢ح: ٢٠٧، وأبو داود في السنن ١/٣٨٩ح: ٥١٧، وابن ماجه في السنن ٢/١٢٢ح:٩٨١، وعبد الرزاق في المصنف ١/٤٤٤، وأحمد في المسند ١٢/٨٩، وغيرهم، وهو صحيح الإسناد كما قال أهل الشأن، ينظر: إرواء الغليل ١/٢٣١.

قال الخطابي في شرح الحديث:«قوله: الإمام ضامن: قال أهل اللغة: الضامن في كلام العرب معناه الراعي، والضمان معناه الرعاية قال الشاعر: رعاكِ ضمان الله يا أم مالك ... ولله أن يشقيك أغنى وأوسع. والإمام ضامن: بمعنى أنه يحفظ الصلاة وعدد الركعات على القوم، وقيل معناه ضامن الدعاء يعمهم به، ولا يختص بذلك دونهم، وليس الضمان الذي يوجب الغرامة من هذا في

في صلاته من سهو وخلل، ويحفظ على المؤتمين به أن يزيدوا في الصلاة أو ينقصوا منها، وحين يصلي الإنسان وحده فليس ينفك بحكم العادة عن هذه العوارض، والتجربة في هذا تغني عن البرهان[١]، على أنه قد جاء في السنة ما يؤيد ذلك، كما روى الشيخان في صحيحيهما: «أن رجلا دخل المسجد فصلى، ثم جاء، فسلم على النبي ﷺ فرد النبي ﷺ عليه السلام، فقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل، فصلى، ثم جاء، فسلم على النبي ﷺ فقال: ارجع فصل، فإنك لم تصل – ثلاثاً–، فقال: والذي بعثك بالحق، فما أحسن غيره، فعلمني، قال: إذا قمت إلى الصلاة، فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» [٢].

فأنت ترى كيف أن النبي ﷺ لم ير صلاة الرجل مجزئة بسبب إخلاله بما يجب فيها من الطمأنينة والخشوع والاعتدال، ولو أنه صلى مع الجماعة لأمن هذا الإخلال، وهذا هو وجه الشاهد منه.

وفي الجماعة معنى آخر ملتحم بهذا ولصيق به وهو: تعظيم العبادة في نفسها بما يحصل من اجتماع في الذكر والصلاة، يقول العز بن عبد السلام رحمه الله (ت: ٦٦٠هـ): «مقصود الجماعة ضربان: أحدهما: الاقتداء، والثاني: الاجتماع على الاقتداء، وإنما شرع الاجتماع على الاقتداء لأن الاجتماع على التعظيم تعظيم ثان، ألا ترى أن الخدم والأجناد إذا اجتمعوا وكثروا كان اجتماعهم أوقر في النفوس وأعظم في الصدور، ولو سار الملك وهم متفرقون، أو جلس وهم متباعدون لم يحصل من التوقير والتعظيم ما يحصل من اجتماعهم»[٣].

شيء، وقد تأوله قوم على معنى أنه يتحمل القراءة عنهم في بعض الأحوال وكذلك يتحمل القيام أيضاً إذا أدركه راكعا». معالم السنن ١/ ١٥٦.

١ ذكر ابن حجر رحمه الله زهاء خمس وعشرين خصلة من خصال الصلاة مع الجماعة، وهي جميعها ترجع الى هذه المقاصد الكبرى، انظر: فتح الباري ٢/١٣٣.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ١٥٨ ح: ٧٩٣)، ومسلم في صحيحه (١/ ٢٩٨ ح:٣٩٧).

٣ قواعد الأحكام ١/١٥٤.

المطلب الثاني: تحقيق أخوة الإسلام:

فإن الله تعالى قضى أن المؤمنين إخوة، ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٠]، ومعنى ذلك أن بينهم من الوشائج والصلات والحب والتواد بمقتضى الإيمان ما يكون بين الإخوة في النسب، وإذا تأملنا شرائع الإسلام أصولها وفروعها وجدنا فيها جملة وافرة من الأحكام تتوخى تحقيق هذا المقصد، ومن ذلك: إقامة الصلاة في المساجد؛ فإنها ترسخ هذا العلاقة الأخوية أيما ترسيخ، وتعمل على تأليف قلوب المؤمنين، وتمتين روابط المودة بينهم[١]، وذلك لما ينشأ بينهم من وداد وترابط جراء تكرر اللقاء، وإلقاء السلام، وتفقد الغائب، والمواساة في المصائب، والاجتماع على شعائر الإسلام وفرائضه العظام، وما يكون في الصلاة من الانسجام والالتحام كتفاً بكتف وقدماً بقدم، ومساواة الضعيف للقوي، والفقير للغني، والصغير للكبير، والشريف للحقير، حتى تذوب جميع الأضغان، وتصفو قلوب المصلين من الأدران[٢].

وفي بيان هذا المقصد يقول أبو بكر بن العربي (ت:٥٤٣هـ): «المقصد الأكثر، والغرض الأظهر من وضع الجماعة تأليف القلوب والكلمة على الطاعة، وعقد الذمام والحرمة بفعل الديانة، حتى يقع الأنس بالمخالطة؛ وتصفو القلوب من وضر الأحقاد والحسادة»[٣].

وقد جاء في السنة ما يدل على هذا المقصد بجلاء، فقد كان النبي ﷺ يسوي صفوف المؤتمين به، ويقول:«استووا تستو قلوبكم، وتماسوا تراحموا»[٤]، وقال البراء بن عازب: «كان رسول الله ﷺ يتخلل الصف من ناحية إلى ناحية يمسح صدورنا ومناكبنا ويقول: «لا تختلفوا فتختلف قلوبكم» وكان يقول:«إن الله وملائكته يصلون على الصفوف الأول» [٥].

ولهذا تجد رواد المساجد وعمارها من أزكى العباد وألينهم جنباً، وأبعدهم عن الفسوق

١ يقول الحافظ ابن حجر في سياق تعداد خصال الصلاة في المسجد:«الخامس والعشرون قيام نظام الألفة بين الجيران وحصول تعاهدهم في أوقات الصلوات». فتح الباري ٢/ ١٣٣.

٢ قارن بما في فتح الباري ٢/١٣٣.

٣ أحكام القرآن لابن العربي ط العلمية ٢/ ٥٨٢.

٤ خرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٥/ ٢١٤)، وفيه:«قال سريج:«تماسوا يعني: ازدحموا في الصلاة» وقال غيره: تماسوا: تواصلوا»، وفي الحديث مقال، لكن يشهد له الحديث بعده، ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني ١١/٧٧.

٥ خرجه أبو داوده في السنن ١/ ١٧٨ ح:٦٦٤، وأصله عند مسلم في صحيحه ١/٣٢٣ح: ٤٣٢.

والأذى وظلم الخلق، وشهادة الله لهم بذلك كافية ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ [التوبة:١٨].

المطلب الثالث: التربية على جميل الخلال وسَنِيّ الخصال:

وأول ما يبدو ذلك في السعي نحو المساجد بسكينة واعتدال، فقد جاءت السنة عن النبي ﷺ بالقصد في الخروج للصلاة: «إذا سمعتم الإقامة، فامشوا إلى الصلاة وعليكم بالسكينة والوقار، ولا تسرعوا، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا» [١]، ثم في انتهاء الداخل إلى حيث ينتهي به المقام[٢]، فلا يتخطى رقاب الناس[٣]، ولا يؤذيهم بالمزاحمة[٤]، ولا بحجز الأماكن[٥]، ولا برفع صوته على المصلين أو بالتشويش عليهم[٦]، والمرور بين أيديهم [٧]، ثم في صبره على الإمام، وانتظار خروجه للصلاة، ثم في ذلكم الانضباط العجيب والقيام الغريب حيث لا فعل ينافي أفعال الصلاة، ولا انشغال بغير متابعة الإمام، ولا تعلق بزخرف الدنيا وغرورها، فهم في وقوفهم كحال الملائكة خاشعة جوارحهم مفرغة قلوبهم، يقول ابن حجر (ت:٨٥٢هـ): «ومن فوائد الصلاة في جماعة: أن يجتمع المسلمون مصطفين كصفوف الملائكة[٨]، والاقتداء بالإمام، وإظهار شعائر الإسلام»[٩].

كما تتجلى هذه الأخلاق في التحلي بالملابس الحسنة والهيئات الجميلة، ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ [الأعراف:٣١]، يقول ابن كثير رحمه الله (٧٧٤هـ):

١ أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١٢٩ ح: ٦٣٦، واللفظ له، ومسلم في صحيحه ١/٤٢٠ ح: ٦٠٢.

٢ انظر: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من قعد حيث ينتهي به المجلس ١/٢٤ ح:٦٦، فتح الباري ١/١٥٦.

٣ انظر: سنن أبي داود، كتاب الجمعة، باب تخطي رقاب الناس يوم الجمعة ٢/٣٣٣ ح: ١١١٨.

٤ قد جاء في الصحيح النهي عن التفريق بين اثنين في المسجد للصلاة، ينظر: صحيح البخاري، ٢/٣، ح:٨٨٣. فتح الباري ٢/٣٧٢.

٥ جاء النهي في السنة أن يوطن الرجل المسجد كما يوطن البعير ينظر: سنن أبي داود ٢/ ١٤٧.

٦ انظر: الموطأ ٢/١٠٩، وصحيح البخاري ١/١٠١ ح: ٤٧٠، التمهيد ٢٣/٣١٦، فتح الباري ١/٥٦٠، ٥٥٢،

٧ ينظر في ذلك: صحيح البخاري ١/١٠٨ ح:٥١٠، صحيح مسلم ١/٣٦٣ ح: ٥٠٧.

٨ في الحديث الصحيح:«ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟» فقلنا يا رسول الله، وكيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال:«يتمون الصفوف الأول ويتراصون في الصف» أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٣٢٢ ح: ٤٣٠.

٩ فتح الباري لابن حجر ٢/ ١٣٣.

«ولهذه الآية، وما ورد في معناها من السنة يستحب التجمل عند الصلاة –ولا سيما يوم الجمعة ويوم العيد–، والطيب لأنه من الزينة، والسواك لأنه من تمام ذلك، ومن أفضل الثياب البياض» [١]، وكذلك في التنزه عن الروائح الكريهة لقول النبي ﷺ:«من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم» [٢]، وكذلك في إلقاء التحية عند دخول المسجد، والتزام الهدوء والسكينة، وترك اللغو وفضول الكلام، ومجانبة كل ما من شأنه أن ينتهك حرمة المسجد، أو يمس بأمنه وروحانيته.

المطلب الرابع: تعويد الفرد المسلم على العمل الجماعي:

فإن المساجد نفسها تصير مملوكة لعامة المسلمين بمجرد تعيينها للصلاة[٣]، وهذا فيه تعويد على الاشتراك في فعل الخير، وفيه ترسيخ لما تقدم لنا من معاني الأخوة، حيث يصير ما هو ملك للفرد الخالص ملكاً لباقي إخوانه المسلمين، وفي الصلاة اجتماع على هيئة واحدة وأفعال متحدة، وما كان لهذه الهيئة أن تتم لولا تشارك المصلين وإمامهم في هذا العمل، ونرى في المسجد اجتماعاً على صنوف من الخير غير الصلاة مما يهم أمر الجماعة وسكان الحي أو المدينة، وما أكثر ما كان النبي ﷺ ينادي: «الصلاة جامعة» حين يحزبه أمر، ويهم باتخاذ قرار في ذلك، فيجمع الصحابة للشورى وإبداء الرأي، أو لإعلامهم بما يجب أن يلتزموه من أمر الدين، أو يندبهم إلى جمع المال لتجهيز جيش، أو كفالة يتيم، أو إكرام ضيف، أو نحو ذلك مما يهم عامة المسلمين وخاصتهم، وكان المسجد في العهد النبوي هو دار الحكم والخلافة، والنظر في أمور المسلمين العامة والخاصة، وهو المدرسة والجامعة، وهو بيت الكرم والضيافة، وهو المفزع عند حلول الحوادث والمدلهمات، وهو أيضاً مكان لبعض اللهو المباح إذا كان فيه تقوية للمسلم ونفع له في دينه ودنياه، وكان مع ذلك في رحبة المسجد وفنائه، قال المهلب

---

١ تفسير ابن كثير ٣/٤٠٦، وانظر: تفسير أبي السعود ٣/ ٢٢٤ .

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ١/١٧٠ح: ٨٥٤، ومسلم في صحيحه ١/٣٩٥ح: ٥٦٤.

٣ يقول الإمام القرطبي:«أجمعت الأمة على أن البقعة إذا عينت للصلاة بالقول خرجت عن جملة الأملاك المختصة بربها، وصارت عامة لجميع المسلمين، فلو بنى رجل في داره مسجدا وحجزه على الناس واختص به لنفسه لبقي على ملكه ولم يخرج إلى حد المسجدية، ولو أباحه للناس كلهم كان حكمه حكم سائر المساجد العامة، وخرج عن اختصاص الأملاك». تفسير القرطبي ٢/ ٧٨.

الأسدي[١]:«المسجد موضوع لأمر جماعة المسلمين، فما كان من الأعمال يجمع منفعة الدين وأهله جاز فيه» [٢].

وهكذا نرى اليوم في مساجد المسلمين، فعلى أبوابها تقضى الحاجات، وفي جنباتها تتخذ القرارات، وفيها تعقد الأنكحة ويعزى في الوفيات، وبالجملة، فإن المساجد تعد أروع مثال في الإسلام للعمل الجماعي وتعويد الفرد المسلم على المشاركة في فعل الخير، وقضاء الحوائج، ومعرفة أحوال الناس.

المطلب الخامس: تعويد المسلم على المبادرة إلى فعل الخير:

من المقاصد الكامنة في مشروعية المساجد تعويد المصلين على المبادرة لفعل الخير والاستعجال في تحصيله، وأول ما يتجلى ذلك في الحث على تلبية النداء وإجابة المؤذن، وما جاء في فضل التبكير إلى الجمع والجماعات، كقول النبي ﷺ: «لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا، و لو يعلمون ما في التهجير[٣] لاستبقوا إليه، ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبوًا»[٤]، وقوله:«من صلى لله أربعين يومًا في جماعة يدرك التكبيرة الأولى كتبت له براءتان: براءة من النار، وبراءة من النفاق»[٥]، وقوله:«تقدموا فأتموا بي، وليأتم بكم من بعدكم، ولا يزال قوم يتأخرون حتى يؤخرهم الله»[٦]، وقوله: «إذا كان يوم الجمعة كان على كل باب

١ »المهلب بن أحمد بن أبي صفرة أسيد بن عبد الله الأسدي الأندلسي المري، مصنف شرح صحيح البخاري، وكان أحد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء، أخذ عن: أبي محمد الأصيلي، وأبي الحسن القابسي، وأبي الحسن علي بن بندار القزويني، وأبي ذر الحافظ، روى عنه: أبو عمر بن الحذاء، ووصفه بقوة الفهم وبراعة الذهن، وحدث عنه أيضا: أبو عبد الله بن عابد، وحاتم بن محمد، ولي قضاء المرية، توفي: في شوال سنة ٤٣٥». سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/ ٥٧٩.

٢ انظر في ذلك فتح الباري لابن حجر ١/ ٥٤٩.

٣ قال ابن حجر:«التهجير: التبكير إلى الصلاة، قال الهروي وحمله الخليل وغيره على ظاهره فقالوا: المراد الإتيان إلى صلاة الظهر في أول الوقت، لأن التهجير مشتق من الهاجرة وهي شدة الحر نصف النهار، وهو أول وقت الظهر وإلى ذلك مال المصنف كما سيأتي، ولا يرد على ذلك مشروعية الإبراد لأنه أريد به الرفق، وأما من ترك قائلته وقصد إلى المسجد لينتظر الصلاة فلا يخفى ماله من الفضل» فتح الباري ٢/ ٩٧.

٤ الموطأ ١/١٧٢، مسند أحمد ١٢/١٦٣، قال محققه: صحيح على شرط الشيخين.

٥ الحديث مخرج في سنن الترمذي ٢/٧ح:٢٤١، ومصنف عبد الرزاق ١/٥٢٨، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ٦/٣١٤.

٦ أخرجه مسلم في صحيحه ١/٣٢٥ح: ٤٣٨.

من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الأول فالأول، فإذا جلس الإمام طووا الصحف، وجاؤوا يستمعون الذكر، ومَثل المهجِّر كمثل الذي يُهدي البدنة، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كالذي يهدي الكبش، ثم كالذي يهدي الدجاجة، ثم كالذي يهدي البيضة»[١].
إن هذه الإرشادات النبوية الكريمة من شأنها أن تعود من يرتاد الصلاة في المساجد على الحركة الدؤوبة والنشاط المستمر، والتجافي عن الكسل والخمول والدعة والسكون، فيصير المسلم مع الدربة وتقادم العهد إنساناً نافعاً لأهله وقومه وعموم المسلمين من حوله، وهذا مقصد شريف ومنزع لطيف، ومن لم تهذبه المساجد لم تنفعه المراشد.

المطلب السادس: تكثير أجور الصلاة، وضمان قبولها:

وهذا مقصد لطيف ومعنى شريف، وهو متركب من أمرين: فأما تكثير أجور المصلين، فيدل عليه قول النبي ﷺ: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»[٢]، وهذه الأجور موزعة على ما يحتف بالصلاة في المسجد من خصال الخير والبر والنفع والانتفاع، وقد عددها الحافظ ابن حجر فبلغ بها سبعاً وعشرين خصلة، وقال في سياق ذلك:«فهذه خمس وعشرون خصلة ورد في كل منها أمر أو ترغيب يخصه، وبقي منها أمران يختصان بالجهرية، وهما: الإنصات عند قراءة الإمام، والاستماع لها، والتأمين عند تأمينه ليوافق تأمين الملائكة»[٣].
وللصلاة في المسجد فضائل غير هذه يضيق المقام بتفصيلها، مثل تكفير الخطايا، ورفع الدرجات، واحتساب الخطوات صدقات، والاستظلال بظل العرش يوم لا ظل إلا ظله، ووعد المصلي بنزل في الجنة كلما غدا إلى المسجد أو راح، ومساواة أجره بأجر المحرم بالحج، وفرح الرب بقدومه عليه، والفوز بالنور التام يوم القيامة، وغير ذلك من الفضائل والمكارم الربانية الكثيرة [٤].
وقد يستشكل الناظر عد هذه الأجور ضمن المقاصد، وإنما هي أجور وثواب على العمل، والجواب: أن ذلك من مقاصد الشرع الكبرى في جملة أعمال هذه الأمة، ليعوضهم بذلك عن نقص أعمارهم، كما يهدي لذلك قول النبي ﷺ:«إنما بقاؤكم فيما

١ أخرجه البخاري في صحيحه ٢/١١ ح: ٩٢٩، ومسلم في صحيحه ٢/ ٥٨٧ ح: ٨٥٠.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١٣١ ح: ٦٤٥، ومسلم في صحيحه ١/٤٥٠ ح: ٦٥٠.

٣ فتح الباري لابن حجر ٢/ ١٣٣.

٤ انظر في هذا: المساجد في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن عبد الوهاب القحطاني ص: ٢٨ وما بعدها، وقد استقصى فضائل الصلاة في المسجد فأوصلها إلى ست عشرة فضيلة، رحمه الله تعالى.

سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل، فعملوا إلى صلاة العصر، ثم عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن، فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال: أهل الكتابين: أي ربنا، أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطا قيراطا، ونحن كنا أكثر عملا؟ قال: قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا، قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء»[١].

وأما المقصد الثاني: -وهو ضمان قبول الصلاة- فقد جاء في حديث مرفوع: «إن سركم أن تقبل صلاتكم، فليؤمكم خياركم، فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم» [٢]، وهو حديث لأهل العلم فيه مقال، غير أن له شواهد، منها قول النبي ﷺ:«يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سلماً» [٣]، وقوله ﷺ:«لا يؤمن فاجر مؤمنا» [٤]، ولسنا نرى ذلك إلا رجاء عود بركة الفاضل على المفضول، والكامل على الناقص، وأجل هذه البركات قبول الصلاة، يقول ابن حجر (ت:٨٥٢هـ) -في سياق تعداد خصال الصلاة في المسجد-: «ومنها: الانتفاع باجتماعهم على الدعاء والذكر، وعود بركة الكامل على الناقص»[٥].
قلت: وهذا المعنى ينتزع من قول الله عز وجل -في شأن المجتمعين للذكر والصلاة وقد ورد عليهم من ليس له غرض في الذكر والعبادة- «هم القوم لا يشقى بهم جليسهم» [٦]،

١ أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١١٦،ح: ٥٥٧، وانظر: شرح ابن بطال على أخرجه البخاري في صحيحه ٢٥٦/١٠، شفاء العليل لابن القيم ص:٢١٢.

٢ الحديث مخرج في المعجم الكبير للطبراني ٢٠/ ٣٢٨، وسنن الدارقطني ٤٦٤/٢، وضعف إسناده، ومستدرك الحاكم ٢٤٦/٣، وسنن البيهقي ١٢٩/٣، وضعفه، وانظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة ٣٠٢/٤.

٣ أخرجه مسلم في صحيحه ١/ ٤٦٥ ح: ٦٧٣.

٤ جزء من حديث يرويه ابن ماجه في سننه ١٨٣/٣ ح:: ١٠٨١،وأشار محققه إلى ضعفه، والبيهقي في السنن الكبرى ٢٢٧/٦.

٥ فتح الباري لابن حجر ٢/ ١٣٣.

٦ أخرجه البخاري في صحيحه ٨٦/٨ح: ٦٤٠٨، ومسلم في صحيحه ٢٠٦٩/٤ ح: ٢٦٨٩.

وفي رواية الترمذي:«لا يشقى لهم جليس» [١]، قال ابن حجر (ت:٨٥٢هـ): «وفي هذه العبارة مبالغة في نفي الشقاء عن جليس الذاكرين، فلو قيل لسعد بهم جليسهم لكان ذلك في غاية الفضل، لكن التصريح بنفي الشقاء أبلغ في حصول المقصود، وفي الحديث فضل مجالس الذكر والذاكرين، وفضل الاجتماع على ذلك، وأن جليسهم يندرج معهم في جميع ما يتفضل الله تعالى به عليهم إكراماً لهم ولو لم يشاركهم في أصل الذكر» [٢].

المطلب السابع: إظهار شعائر الإسلام [٣]:

إن إظهار شعائر الإسلام من حيز الخفاء إلى حيز الظهور، ومن الستر إلى العلن لهو من أجل وأعظم مقاصد الشريعة كلها؛ بل إن ربنا سبحانه جعل ذلك هو العلة لإنزال الكتاب وإرسال النبي ﷺ، كما قال سبحانه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [الفتح: ٢٨]، «فيظهره بالدلائل والآيات العلمية التي تبين أنه حق، ويظهره أيضاً بنصره وتأييده على مخالفيه، ويكون منصوراً كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ ﴾ [غافر: ٥١] [٤]، ومن لوازم كونه منصوراً وغالباً أن يكون ظاهراً في الناس غير خفي، ومعلناً به غير مستور.

وهذا المقصد يتجلى بوضوح في هذه المساجد، فهي موضع الشعائر التعبدية الكبرى كالصلوات الخمس، وصلاة الجنازة، وصلاة العيدين، والاستسقاء، والكسوف، والاعتكاف، وفيها تنشر معالم الدين، ويتعلم الجاهل، ويتعظ العاصي، ويخشع المنيب، وينفق البخيل، فليست المساجد موضوعة للصلاة وحدها، بل هي مجمع شعائر الإسلام ومبانيه العظام، ولذا وصف الله تعالى عمار ها بهذه الصفات الجليلة كما

١ جامع الترمذي ٤٧١/٥ ح: ٣٦٠٠.

٢ فتح الباري لابن حجر ١١/ ٢١٣.

٣ انظر: مجموع الفتاوى ٢٥٣/٢٣، فتح الباري لابن حجر ٢/ ١٣٣، زاد المعاد ٢٧١/٢.

٤ مجموع الفتاوى ١٩٥/١٤. والظهور في الآية ربما فسر بالنصر والغلبة، وربما فسر بالظهور الذي هو خلاف الخفاء، وكلا المعنيين متلازمان، فإنه اذا انتصر ظهر، وإذا غُلب خفي واندثر، يقول الفخر الرازي: « وقوله: {ليظهره على الدين كله} أي: ليعليه، وتحقيق القول فيه أن من غلب غيره حصلت له صفة كمال، ومن كان كذلك أظهر نفسه، ومن صار مغلوباً صار كالناقص، والناقص لا يظهر نفسه، بل يخفي نقصانه، فصار الظهور كناية للغلبة، لكونه من لوازمها» التفسير الكبير (١٥/ ٥٣٢) .

في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة:١٨].

وسبق لنا قول أبي العباس القرطبي (ت:٦٥٦هـ): «وإنما كانت المساجد بهذا الفضل لما خُصّت به من العبادات والأذكار، واجتماع المؤمنين، وظهور شعائر الدين، وحضور الملائكة »[١].

وهذا المقصد الكلي –أعني إظهار شعائر الإسلام- يتوخاه الإسلام في جميع شرائع الاسلام الكبرى، ولو على وجه الكفاية، يقول الإمام الشاطبي(ت: ٧٩٠هـ): «إذا كان الفعل مندوباً بالجزء كان واجباً بالكل كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب؛ فإنها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها، ألا ترى أن في الأذان إظهارا لشعائر الإسلام؟، ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، وكذلك صلاة الجماعة، من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته؛ لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول ﷺ من دوام على ترك الجماعة؛ فهم أن يحرق عليهم بيوتهم[٢]، كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يصبح، فإن سمع أذانا أمسك، وإلا أغار» [٣].

المطلب الثامن: تحقيق مقاصد الجمعة:

يوم الجمعة هو أحد الأيام الفاضلة عند المسلمين، وهو أفضل يوم في الأسبوع، وليلته أفضل الليالي، وفي الحديث الصحيح:«خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أهبط منها، وفيه تقوم الساعة، وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يصلي يسأل الله فيها خيرا إلا أعطاه الله إياه» [٤].

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول:«نحن الآخِرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم، فاختلفوا فيه، فهدانا الله، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غدا، والنصارى بعد غد» [٥].

١ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٢/ ٢٩٥.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ١/١٣١ح: ٦٤٤، ومسلم في صحيحه ١/٤٥١ح: ٦٥١.

٣ الموافقات ١/ ٢١١. وانظر: صحيح البخاري ١/١٢٥ح: ٦١٠، وصحيح مسلم ١/٢٨٨ح: ٣٨٢.

٤ أخرجه مسلم في صحيحه ٢/٥٨٥ح: ٨٥٤.

٥ أخرجه البخاري في صحيحه ٢/٢ح:٨٧٦، ومسلم في صحيحه ٢/٥٨٥ح: ٨٥٥.

ونحن إذا تأملنا ما للجمعة من خصائص وأحكام وآداب نجد أنها تنطوي على مقاصد سَنية عاليه، كلها تصب في الرقي بالمسلم على مستوى الأخلاق والعلم والشمائل الكريمة:

وأول ما نستطلع ذلك في الاغتسال والتنظف ومس الطيب، لقول النبي صلى الله عليه وسلم:«لا يغتسل رجل يوم الجمعة، ويتطهر ما استطاع من طهر، ويدهن من دهنه، أو يمس من طيب بيته، ثم يخرج فلا يفرق بين اثنين، ثم يصلي ما كتب له، ثم ينصت إذا تكلم الإمام، إلا غفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى»[١].

كما نجده في التربية على المسارعة إلى الخير والحث على ذلك، وفي الحديث المتفق عليه:«من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة، ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة، فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر» [٢].

ونجد في خطبة الجمعة وأحكامها أصولاً جليلة وآداباً حميدة في شأن العلم والتعلم، فمن ذلك: وجوب السعي إليها، وتحريم الاشتغال عنها على ما مر ذكره.

ومن ذلك: وجوب الإنصات، وتحريم الاشتغال عن الخطبة ولو بما هو مشروع في أصله، لقول النبي صلى الله عليه وسلم:«إذا قلت لصاحبك أنصِتْ، والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت» [٣]، وفي حديث آخر:«ومن لغا فلا جمعة له» [٤].

وفي هذا الحكم تربية للمسلم على احترام المتكلم، والإصغاء عند النصيحة، وتدريبه على ترك ما يقطع عليه العلم والاستفادة.

ومن سنن الجمعة: تقصير الخطبة إلا لحاجة؛ على ما جاء في الحديث:«إن طول صلاة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه، فأطيلوا الصلاة وأقصروا الخطبة» [٥].

١ أخرجه البخاري في صحيحه ٢/٣ح:٨٨٣.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه ٢/٣ح: ٨٨١، ومسلم في صحيحه ٢/٥٨٢ح: ٨٥٠.

٣ أخرجه البخاري في صحيحه ٢/١٣ح: ٩٣٤، ومسلم في صحيحه ٢/٥٨٣ح: ٨٥١.

٤ مصنف عبد الرزاق ٢/٢٢٣، مسند أحمد ٢/٢٣، وضعفه محققه لجهالة في سنده.

٥ أخرجه مسلم في صحيحه ٢/٤٩٥ح: ٨٦٩.

والحكمة في ذلك: التخفيف على الناس لأنهم ملزمون بالإنصات، ثم لكي يكون كلام الخطيب جامعاً مختصراً ليسهل إدراكه وحفظه والعمل به، وهكذا كانت جملة خطب النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك روي منها طائفة كثيرة ضمن الأحاديث والأخبار المرفوعة.

كما أن من خصائص خطبة الجمعة: كونها خطبة دعوية ترتكز في الأساس على الدعوة إلى الخير، وتذكير الناس بأحكام الملة والدين، ومعالجة قضاياها المصيرية، وهذا يعني أنها خطبة واقعية تراعي حاجة الناس ومواكبة الواقع بتصحيح المفاهيم المغلوطة، والنهي عن المنكرات الفاشية، وحث الناس على لزوم الملة، واتباع السنة، والذود عن البيضة، والاستمساك بالجماعة، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، ويعني أيضاً: أنها خطبة متنوعة الموضوعات، فهي في الآداب والمواعظ كما هي في العلم والأحكام، كما هي في السنة والتاريخ، كما هي في السلم والحرب والخوف والأمن، وفي شتى ما يهم المسلم ويعنيه.

فنرى أن من أعظم مقاصد هذا اليوم ترسيخ القيم في نفوس المسلمين، ومحاربة الجهل والخرافة والتخلف، وهو الذي يدل عليه الواقع، فالمسلم المواظب على المساجد لا يتصور فيه من هذه الصفات شيء، وكيف يكون المسلم جاهلاً بما يجب عليه في دينه وتجاه إخوانه وهو يسمع لما لا يقل عن ثنتين وخمسين خطبة على مدار العام!، كيف إذا انضاف لذلك حضوره لحلقات العلم التي تعقد في جنبات المسجد، وينتابها ثلة من العلماء المبرزين في علوم شتى.

ولكن لن يكون المسجد مؤديا لهذه المهمة حتى تُفعَّل رسالته على أحسن وجه وأتمه، وأول ذلك: اختيار الإمام الفقيه الفطن الذي يجمع من صفات الأنبياء ما لا بد منه في سبيل الدعوة مثل الصبر على الجافي، والحلم على السفيه، واللين مع الضعيف، وبذل النصح للمحتاج، والاستغناء عما في أيدي الناس، والسعي في حوائجهم، والعمل الدؤوب على صيانة جمعهم، ولم شملهم، فليس الإمام مجرد مصل وضع ليقتدى به، بل هو فوق ذلك وأعظم، هو أمة وإن كان واحداً، تفزع إليه الجماعة في النوائب، ويواسيها في المصائب، يبذل لها من سعيه وعونه كما يبذل لها من نصحه وعلمه، ولهذا كان هذا المنصب أعظم مناصب الدين، وهو منصب الأنبياء والمرسلين، يقول أبو الوليد بن رشد رحمه الله (ت: ٥٢٠هـ): «الإمامة أرفع مراتب الإسلام، فلا ينبغي أن يؤم إلا أهل الكمال»[١].

١ البيان والتحصيل (١/ ٢٣١).

المطلب التاسع: تعظيم قدر جماعة المسلمين وولي أمرهم:

ومن المقاصد التي لا تخفى من شأن هذه المساجد: تعظيم قدر الجماعة في نفوس المصلين، وتعويدهم على لزوم غرزها، وطاعة الأئمة وولاة الأمر، وسبق قول أبي بكر بن العربي (ت:٥٤٣هـ): «المقصد الأكثر والغرض الأظهر من وضع الجماعة تأليف القلوب والكلمة على الطاعة، وعقد الذمام والحرمة بفعل الديانة»[١].

ووجه ارتباط هذا المقصد بصلاة الجماعة: أن المصلين يقتدون بإمام واحد، ويُلزَمون باتباعه في ركوعه وسجوده وقيامه وجلوسه، ويتفقون في أفعالهم وحركاتهم وأقوالهم، وهذا من شأنه أن يُعودهم على الانقياد والطاعة في المعروف، وما زال خلفاء المسلمين وملوكهم في الزمن القديم يتولون الإمامة بأنفسهم، مقتدين في ذلك بالنبي ﷺ، وهذا من وجه تسمية ولي الأمر بالإمام[٢]، بل الأئمة في سائر المساجد نواب عن الإمام الأعظم، لا يؤمون فيها إلا بإذنه واختياره [٣].

قلت: ولعل هذا هو السر في جعل الإسلام إقام الصلاة مانعاً شرعياً للخروج على الحكام، وضمانة للجماعة المسلمة أن تتصدع وتذهب ريحها، وفي الحديث الصحيح:«خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم»، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة»[٤]، والحديث يدل بفحواه على أن المقصود صلاة الجماعة؛ إذ لا تظهر للناس صلاة الأئمة إلا بذلك، وهو مفهوم من قوله:«ما أقاموا فيكم».

ونرى أن الإسلام أهاب بالأئمة أن يكونوا محبوبين عند جماعة المسجد غير مكروهين؛ كما جاء في الحديث عن النبي ﷺ:«ثلاثة لا تجاوز صلاتهم آذاهم: رجل أم قوما وهم له كارهون، ورجل لا يأتي الصلاة إلا دباراً، ورجل اعتبد محرراً» [٥]؛ وما ذلك –والله

---

١ أحكام القرآن لابن العربي ط العلمية ٢/ ٥٨٢.

٢ وقيل: إن الإمام كل من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين، وفي التنزيل { فقاتلوا أئمة الكفر} [التوبة:١٢] أي قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم. ينظر: لسان العرب ١٢/ ٢٤

٣ انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص: ١٦٠.

٤ أخرجه مسلم في صحيحه ١٤٨١/٣ح: ١٨٥٥.

٥ الحديث مروي في مصنف ابن أبي شيبة ٥٥٨/٣، وجامع الترمذي ١٩٣/٢ح: ٣٦٠، ومعجم الطبراني ٢٨٦/٨، والسنن

أعلم- إلا ليكون الإمام الأعظم على وزان ذلك، وإلا ليكون الناس على وزان المصلين حباً وتعظيماً وتقديراً، وفي الحديث الآنف:«خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم»، وفي ذلك أيضاً تربية للجماعة أن تقيم علاقاتها المسؤولة على الحب والتواد المتبادل بين الحاكم والمحكوم وبين الإمام والمأموم، فبالحب يتحقق ما لا يتحقق بضده، وتصفوا الأجواء، وتسير شؤون الجماعة خير مسير، فيالله كم في المساجد من دروس وعبر، ونفحات ودرر، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

الفصل الثاني: بدائل مقترحة لتحقيق مقاصد المسجد عند تعذر فتحه:

إذا تأملنا ما سلف من مقاصد الشريعة في صلاة الجماعة نجد أنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمسجد، بحيث يتعذر أو يتعسر تحقيق أكثر تلك المقاصد خارج المسجد، وهذا يدلنا على عظم الغبن والضرر في استمرار إغلاق المساجد دون البحث عن بدائل وحلول ممكنة لتحقيق بعض تلك المقاصد، وأنا هنا أقدم جملة من الحلول المقترحة باختصار وإيجاز يراعي طبيعة الأبحاث المنشورة في المجلات، وأنبه إلى أنها بدائل تحتاج إلى دراسات مستقلة، وأبحاث مفصلة، ولعل الله تعالى يعين على القيام بذلك.

المبحث الأول: تغيير هيئة الصف في الصلاة:

الهيئة المعتادة في صلاة الجماعة هي إقامة الصفوف واستواؤها؛ لقول النبي ﷺ:«أقيموا الصفوف، وسدوا الفُرج»[١]، وقوله ﷺ: «سووا صفوفكم، فإن تسوية الصفوف من تمام الصلاة»[٢]، ولا اختلاف بين الفقهاء في استحباب استواء الصفوف عند الإمكان لاستفاضة الأحاديث بذلك، يقول ابن عبد البر (ت:٤٦٣هـ): «وأما تَسوية الصفوف في الصلاة فالآثار فيها مُتواتِرة مِن طرُق شتَّى، صِحاح كلُّها ثابتة في أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تسوية الصفوف، وعمل الخلفاء الراشدين بذلك بعده، وهذا ما لا خلاف فيما بين العلماء فيه»[٣].

وهذا كله حكم عند الاختيار والإمكان، أما حيث لا يمكن ذلك، فلا يلزم؛ طبقا لجملة من القواعد الفقهية المحكمة، مثل قاعدة: «لا واجب مع عجز، ولا حرام

الكبرى للبيهقي ١٠٤/٦، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح ٣٥٠/١.

١ الحديث مروي في مصنف ابن أبي شيبة ٣٣٣/١، مسند أحمد ٢١/١٧، صحيح ابن خزيمة ١٢٨/٢، وصححه محقق الكتابين.

٢ تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

٣ الاستذكار ٢٨٨/٢، وممن حكى الاجماع القرطبي في: المفهم ٣٧/٣، وانظر: الحاوي ٩٧/٣، المغني ٣٣٣/١، بدائع الصنائع ١٥٩/١، المحلى ٣٧٢/٢.

مع ضرورة»[١]، وقاعدة:«الميسور لا يسقط بالمعسور»[٢]، وقاعدة:«الضرورات تبيح المحظورات»[٣]، و«الحاجة تسقط المكروهات»[٤].

المبحث الثاني: الصلاة في الأماكن المكشوفة:

لقد قرر أطباء المسلمين قديماً: أن الأماكن المعرضة للهواء كالأفنية والبرحات أبعد وأسلم عند عموم الأوبئة والطواعين، يقول علي بن سينا (ت:٤٢٢هـ) -وهو يحلل حدوث الأوبئة والطواعين-: «وكثيراً ما يكون فساد الهواء عن الأرض، فيجب حينئذ أن يجلس على الأسرة، ويطلب المساكن العالية جداً ومخترقات الرياح»[٥]، ويقول لسان الدين بن الخطيب (ت:٧٧٦هـ) في ذات السياق: «وأخذ أعالي الرياح على محال الآفة من أعظم أسباب النجاة»[٦].

وطبقاً لذلك أرى أن الصلاة في البرحات والأماكن المكشوفة كالملاعب الرياضية والحدائق ونحوها قد يكون بديلا مناسباً جداً لأداء الفرائض التي يطلب فيها الاجتماع، وإنما قيدت ذلك بالفرائض لأن ما عداها أمره هين، فهو سنة في أصله فلا يكون ثمة حرج في تركه سيما مع وجود العذر والسبب.

وإنما فضلت هذا البديل؛ لأن التباعد فيه بين الصفوف والمصلين متاح بخلاف المساجد لضيقها في الغالب؛ ولأن الهواء والشمس يطهران بإذن الله ما عسى أن يعلق بالأرض من هذه الجراثيم الفتاكة.

ويجب أن يعلم بعد هذا: أن هذه الأماكن متى اتخذها الناس مصليات فإنها تكون مثل المساجد في الأجر المخصص للصلاة جماعة، بل تصير بنفسها مسجداً على ما ارتضاه جماعة من الفقهاء[٧]، فلا نقول: إن الناس صلوا في غير المساجد، بل صلوا في المساجد

---

١ انظر: إعلام الموقعين ٢/ ١٧.

٢ انظر القاعدة في: الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١٥٥، وللسيوطي، ص: ١٥٩، ولابن الملقن ١/ ١٧٤، والمنثور للزركشي ٣/ ١٩٨.

٣ انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص:٧٣، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير ١/ ٢٨٧.

٤ نبه عليها شراح منهاج النووي، انظر على سبيل المثال: حاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلى لمنهاج النووي ١/ ٢٢٠.

٥ القانون في الطب لابن سينا ١/ ٢٥٩.

٦ مقنعة السائل عن المرض الهائل لابن الخطيب ص: ٦٧.

٧ اختلف العلماء في الأجر الوارد في صلاة الجماعة هل هو خاص بالمساجد أم يعم الجماعات أينما كانت، وهذا الخلاف حكاه القرطبي في تفسيره ورجح العموم، أي أن الأجر يثبت للجماعة أينما أقيمت سواء في المساجد أو في غيرها (تفسير القرطبي (١/ ٣٥١).

أما باقي أحكام المسجد من نحو تحريم بيعها والبيع فيها، وتحريم المكوث فيها للجنب والحائض ونحو ذلك، فمذهب جمهور الفقهاء

غير أنها تتقيد مسجديتها ببقاء الوباء، فإذا ارتفع عاد كل شيء إلى أصله.

وكل هذا مأخوذ من دلالة العموم في قول النبي ﷺ: «وجعلت لي الأرض مسجداً وطهورا، فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان»[1]. قال الإمام أبو عبد الله القرطبي(ت: ٦٧١هـ): «كل موضع يمكن أن يعبد الله فيه ويسجد له يسمى مسجداً»[2]، وقال الزجاج من أئمة اللغة (ت: ٣١١هـ): «كل موضع يتعبد فيه فهو مسجد، ألا ترى أن النبي ﷺ قال:« جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا »[3].

المبحث الثالث: متابعة الإمام من البيوت:

الأصل في الصلاة أن تكون بصفوف متصلة بالإمام، ولكن حيث يمنع من ذلك مانع كالمرض الفتاك المعدي والطواعين العامة، فلا حرج ولا بأس إن شاء الله أن يأتم الناس في بيوتهم بإمام مسجد الحي، وهذا أمر أستند فيه إلى جملة أدلة وأصول، منها:

١. أن الواجب منوط بالإمكان والقدرة، ويسقط بالعجز والمشقة إلى بدل أنسب منه وأوفق، والأمر كذلك في الاصطفاف، يقول الإمام ابن تيمية(ت:٧٢٨هـ): «واجبات الصلاة وغيرها تسقط بالأعذار، فليس الاصطفاف إلا بعض واجباتها، فسقط بالعجز في الجماعة كما يسقط غيره فيها وفي متن الصلاة ... ومن اهتدى لهذا الأصل فقد هدي لما جاءت به السنة من التوسط بين إهمال بعض واجبات الشريعة رأسا كما قد يبتلى به بعضهم، وبين الإسراف في ذلك الواجب حتى يفضي إلى ترك غيره من الواجبات التي هي أوكد منه عند العجز عنه، فإن فعل المقدور

على أن المصليات والأماكن المكشوفة المعينة للصلاة لا تأخذ أحكام المساجد من كل الوجوه، قال الزركشي: «سئل الغزالي (ت:٥٠٥هـ) في (فتاويه) عن المصلي الذي بني لصلاة العيد خارج البلد فقال: لا يثبت له حكم المسجد في الاعتكاف ومكث الجنب وغيره من الأحكام، لأن المسجد هو الذي أعد لرواتب الصلاة، وعين لها حتى لا ينتفع به في غيرها، وموضع صلاة العيد معد للاجتماعات ولنزول القوافل، ولركوب الدواب، ولعب الصبيان، ولم تجر عادة السلف بمنع شيء من ذلك فيه، ولو اعتقدوه مسجداً لصانوه عن هذه الأسباب، ولقصد لإقامة سائر الصلوات، وصلاة العيد تطوع، وهو لا يكثر تكرره بل يبني لقصد الاجتماع والصلاة تقع فيه بالتبع» إعلام الساجد بأحكام المساجد ص: ٣٨٦ . وانظر: حاشية ابن عابدين ١/٦٥٧، المجموع للنووي ٢/١٨٠، تحفة الراكع والساجد بأحكام المساجد للصالحي ص: ٤٩، المغني ٣/١٩١.

وذهب طائفة من الفقهاء إلى إعطائها حكم المساجد في جميع الأحكام، وهو قول في جميع المذاهب الأربعة، والمذهب عند الحنابلة. انظر مع ما تقدم: كشاف القناع عن متن الإقناع ١/ ١٤٨، المقدمات الممهدات ١/ ٢٢٢، الذخيرة للقرافي ٢/٣٣٥، و١٦٦، و١٣/٣٤٨، حاشية العدوي على شرح الخرشي ٢/١٠٥.

١ أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ٩٥، ح: ٤٣٨، ومسلم في صحيحه –واللفظ له– ١/٣٧٠، ح: ٥٢١.

٢ تفسير القرطبي ٢/٧٨.

٣ المحكم والمحيط الأعظم ٧/ ٢٦١.

عليه من ذلك دون المعجوز عنه هو الوسط بين الأمرين»[١].

٢. أن النقل ثبت عن جماعة من السلف أنهم كانوا يقتدون بالأئمة مع وجود حائل من الجدران، أو الطريق أو النهر، وقد روى ابن أبي شيبة (ت:٢٣٥هـ): وغيره عن صالح بن إبراهيم قال:«رأيت أنس بن مالك صلى الجمعة في بيوت حميد بن عبد الرحمن بن عوف، فصلى بصلاة الإمام في المسجد، وبين بيوت حميد والمسجد الطريق»[٢].

٣. وقال ابن أبي شيبه «حدثنا جرير، عن منصور، قال:«كان إلى جنب مسجدنا سطح، عن يمين المسجد أسفل من الإمام، فكان قوم هاربين في إمارة الحجاج، وبينهم وبين المسجد حائط طويل يصلون على ذلك السطح، ويأتمون بالإمام فذكرته لإبراهيم فرآه حسنا»[٣]).

ومن كتاب (المغني) :«وإن كان المأموم في غير المسجد أو كانا جميعا في غير مسجد، صح أن يأتم به، سواء كان مساويا للإمام أو أعلى منه، كثيرا كان العلو أو قليلا، بشرط كون الصفوف متصلة ويشاهد من وراء الإمام، وسواء كان المأموم في رحبة الجامع، أو دار، أو على سطح والإمام على سطح آخر، أو كانا في صحراء، أو في سفينتين. وهذا مذهب الشافعي، إلا أنه يشترط أن لا يكون بينهما ما يمنع الاستطراق في أحد القولين. ولنا، أن هذا لا تأثير له في المنع من الاقتداء بالإمام، ولم يرد فيه نهي، ولا هو في معنى ذلك، فلم يمنع صحة الائتمام به، كالفصل اليسير. إذا ثبت هذا، فإن معنى اتصال الصفوف أن لا يكون بينهما بعد لم تجر العادة به، ولا يمنع إمكان الاقتداء»[٤].

قال ابن قدامه (ت: ٦٢٠هـ):«وإذا كان بينهما طريق أو نهر تجري فيه السفن، أو كانا في سفينتين مفترقتين، ففيه وجهان: أحدهما، لا يصح أن يأتم به، وهو اختيار أصحابنا، ومذهب أبي حنيفة لأن الطريق ليست محلا للصلاة، فأشبه ما يمنع الاتصال.

والثاني: يصح، وهو الصحيح عندي، ومذهب مالك والشافعي؛ لأنه لا نص في منع ذلك، ولا إجماع ولا هو في معنى ذلك، لأنه لا يمنع الاقتداء، فإن المؤثر في ذلك ما

---

١ مجموع الفتاوى ٢٣/٢٤٦-٢٤٧.

٢ مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٣٥، سنن البيهقي ٦/٥٣.

٣ مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٣٥.

٤ المغني ٢/١٥٢.

يمنع الرؤية أو سماع الصوت، وليس هذا بواحد منهما، وقولهم: إن بينهما ما ليس بمحل للصلاة، فأشبه ما يمنع. وإن سلمنا ذلك في الطريق فلا يصح في النهر، فإنه تصح الصلاة عليه في السفينة، وإذا كان جامدا، ثم كونه ليس بمحل للصلاة إنما يمنع الصلاة فيه، أما المنع من الاقتداء بالإمام فتحكم محض، لا يلزم المصير إليه، ولا العمل به، ولو كانت صلاة جنازة أو جمعة أو عيد، لم يؤثر ذلك فيها؛ لأنها تصح في الطريق» [١].

قلت: بتأمل نصوص الفقهاء في هذا الباب يظهر أن المقصود في الجماعة شيئان: حصول الاجتماع في مكان واحد ولو كان متسعاً، وحصول الاقتداء، أما الأول فقد ضبطوه بالاتصال بالمسجد، وأن تكون البيوت في محيطه لا بعيدة جدا عنه، وعليه فلا يصح الاقتداء بالمذياع إذا كان ينقل صلاة من مسجد ناء بعيد، وأما الاقتداء: فقد ضبطوه بإمكان السماع والانتقال بانتقاله.

وهذا شيء يتيسر اليوم بفضل الله تيسرا كبيرا، فليس على الناس إلا أن يضعوا مكبرات الصوت فوق الأبنية والسطوح حتى يسمعوا خطبة الجمعة والعيدين، أو صلاة التراويح إن شاؤوا أن يصلوها مع الإمام، وذلك لعمري خير وأزكى –إن شاء الله– من ترك الجمعة رأساً، فكل الأدلة وألأصول تؤيد هذه الفتوى وتوجب العمل بها، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

وهذا الحرم المكي الشريف زاده الله شرفا وعزاً ما زال أهله يصلون بصلاة الأئمة وهم في بيوتهم وعلى أسطح البيوت، وهذا عمل استند إليه أئمة الحنفية حين قرروا صحة الاقتداء بالإمام مع بعد ما بينه وبين المأموم ووجود الحوائل[٢].

المبحث الرابع: الاقتداء بالإمام عبر وسائل الإعلام:

لا يختلف الحكم بين أن يكون تكبير الإمام مسموعاً عبر مكبرات الصوت أو عبر وسائل الإعلام مثل المذياع والتلفزيون وشبكة الإنترنت وغيرها، والمهم هو أن يكون الإمام المتبوع هو إمام مسجد الحي لا إمام مسجد آخر بعيد.

أما الاقتداء بإمام مسجد بعيد فهذا لا يسعف على جوازه دليل من أثر ولا نظر؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها، وفي الإمكان المتاح الاقتداء بإمام مسجد الحي، فلا ينتقل عنه لغير من غير حاجة ولا ضرورة [٣].

---

١ المغني ٢/١٥٣، وانظر لمذهب الحنفية والشافعية: حاشية ابن عابدين رد المحتار ١/ ٥٨٦، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص: ٢٩٣، المجموع ٤/٢٠٠.

٢ انظر: بدائع الصنائع ١/١٤٥، مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص: ٢٩٣، حاشية ابن عابدين ١/٥٨٦.

٣ للعلامة المحدث أبي الفيض أحمد بن الصديق الغماري رحمه الله (ت:١٣٨٠هـ) رسالة في صحة الصلاة خلف المذياع،

ويشكل على هذين البديلين الأخيرين: إمكان وجود بعض بيوت الحي متقدمة على المسجد أو مسامتة له، وذلك مناف لهيئة الصلاة المعتادة.

وجواباً عن ذلك أقول: إن شيوع الوباء وعموم البلاء هي حال ضرورة أو حاجة، وليس حال اختيار وسعة، وعليه فلا مانع من تقدم البيوت على المسجد فأحرى مسامتتها له، وقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى جواز التقدم بين يدي الإمام عند الحاجة والضرورة، وهو مذهب المالكية، وأحد الوجهين في مذهب الإمام أحمد، وقول الظاهرية، وهو اختيار الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[١].

يقول الإمام ابن تيمية(ت:٧٢٨هـ)بعد أن حكى الخلاف في هذه المسألة -:«والقول بجواز تقدم المأموم عن الإمام للعذر والحاجة مثل الزحام ونحوه هو أعدل الأقوال وأرجحها؛ وذلك لأن ترك التقدم على الإمام غايته أن يكون واجباً من واجبات الصلاة في الجماعة، والواجبات كلها تسقط بالعذر. وإن كانت واجبة في أصل الصلاة، فالواجب في الجماعة أولى بالسقوط؛ ولهذا يسقط عن المصلي ما يعجز عنه من القيام، والقراءة، واللباس، والطهارة، وغير ذلك، فالجماعة تفعل بحسب الإمكان، فإذا كان المأموم لا يمكنه الائتمام بإمامه إلا قدامه كان غاية ما في هذا أنه قد ترك الموقف لأجل الجماعة، وهذا أخف من غيره، ومثل هذا أنه منهي عن الصلاة خلف الصف وحده، فلو لم يجد من يصافه ولم يجذب أحدا يصلي معه صلى وحده خلف الصف، ولم يدع الجماعة، كما أن المرأة إذا لم تجد امرأة تصافها فإنها تقف وحدها خلف الصف، باتفاق الأئمة»[٢].

وسماها (الإقناع بصحة الصلاة خلف المذياع)، وهو كتاب طاله جدل كثير في عصر المؤلف وبعده؛ ذلك أنه نحا فيه إلى شذوذ في الرأي لم يسبق إليه لغير حاجة ولا ضرورة، وهو يفارق موضوعنا من جهة كونه مختصاً بمسألة متابعة الإمام عبر التلفزيون ولو كان المأموم في بلد غير بلد الإمام، أما هذا المقترح فهو متعلق بمتابعة إمام مسجد الحي خاصة الذي تلتف به بيوت المصلين ، وقد ناقشت رأي ألغماري في دراسة مفصلة مستقلة عن موضوع المتابعة من البيوت، يسر الله إخراجها {هذا رأي الباحث ، والذي عليه فتوى كبار علماء المملكة العربية السعودية : عدم صحة متابعة الإمام من البيوت أو عبر وسائل الإعلام .. التحرير} .

١ انظر: مواهب الجليل ١٠٦/٢، المحلى ٣٨٦/٢، و ١٠٠/٣، إعلام الموقعين ٢/ ١٧، الفروع لابن مفلح ٢٨/٢، ٣٧/٣، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢/ ٣٣١.

٢ الفتاوى الكبرى ٣٣٢/٢-٣٣٣.

ومن كتاب (المدونة): «قال مالك: ومن صلى في دور أمام القبلة بصلاة الإمام وهم يسمعون تكبير الإمام، فيصلون بصلاته ويركعون بركوعه ويسجدون بسجوده، فصلاتهم تامة وإن كانوا بين يدي الإمام، قال: ولا أحب لهم أن يفعلوا ذلك، وقد بلغني أن دارا لآل عمر بن الخطاب وهي أمام القبلة كانوا يصلون بصلاة الإمام فيها فيما مضى من الزمان، قال مالك: وما أحب أن يفعله أحد، ومن فعله أجزأه»[١].

ولو تعددت المساجد ففي الإمكان أن يقتصر الناس على مسجد الحي الجامع.

فهذا ما تيسر قوله في هذه المسألة، والله تعالى أعلم وأحكم، ﴿ قُلۡ إِن ضَلَلۡتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفۡسِيۖ وَإِنِ ٱهۡتَدَيۡتُ فَبِمَا يُوحِيٓ إِلَيَّ رَبِّيٓۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٞ قَرِيبٞ ﴾ [سبأ: ٥٠]، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة:

١– أهم النتائج:

١. المسجد في الإسلام يمثل الملاذ الروحي والعاطفي لجماعة المسلمين، وهو مع ذلك يضطلع بالحفاظ على وحدة الأمة، وتمتين روابطها الأخوية المستمدة من العقيدة الإسلامية.

٢. المسجد كل بقعة عينت للصلاة، وكانت مخصصة لذلك، وليس من شرطها البناء وإن كان ذلك من زينتها وكمالها اللائق بها.

٣. أهم مقاصد المسجد في الشريعة الإسلامية تتمثل في: حفظ الدين بمعناه الشمولي الكامل، وصون الجماعة من الانشقاق، وتكثير أجور المصلين، والتكافل الاجتماعي، والتشبع بالقيم الإسلامية ومثله العالية، وممارسة التعليم والدعوة.

٤. هناك جملة من الحلول والبدائل يمكنها أن تحقق الحد الأدنى من وظائف المسجد ورسالته، منها: تغيير هيئة الصف في الصلاة، ومتابعة الأئمة من البيوت، والصلاة في الأماكن المكشوفة.

---

١ المدونة ١/ ١٧٥.

٢- أهم التوصيات:

١. دراسة البدائل المقترحة دراسة مفصلة تعتمد على الأدلة والمقارنة، ومراعاة الظروف والأحوال، ومقاصد الشرع في المضايق والاضطرار.

٢. دراسة الأساليب الاحترازية المعتمدة في المساجد، من حيث مشروعيتها، ومدى ملاءمتها لمقاصد الشرع وأصوله.

٣. يوصي الباحث بالاهتمام برحبات المساجد وساحاتها، من حيث بيان كونها من سنة المساجد، وما لها من خصائص وأحكام، والنظر في إمكانية إلزام بناة المساجد بضرورة مراعاتها وتجهيزها؛ نظرا لكثرة فوائدها سيما في حالات المضايق والاضطرار.

قائمة المصادر

١. الإبهاج شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي وابنه عبد الوهاب، تحقيق: د. أحمد جمال الزمزمي، ود. نور الدين عبد الجبار صغيري. دار الكتب العلمية، ط:١/١٩٩٥م.

٢. الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الحديث، القاهرة.

٣. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، مراجعة: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط: ٣/ ١٤٢٤ ه - ٢٠٠٣ م.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي سيف الدين الآمدي، المكتب الإسلامي بيروت.

٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، ط: ١/١٤٠٥هـ.

٦. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض. دار الكتب العلمية ط: ١/٢٠٠٠م.

٧. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، مطبوع مع شرحه: غمز عيون البصائر لأحمد بن محمد الحموي. دار القرآن والعلوم الإسلامية - باكستان.

٨. الأشباه والنظائر، تاج الدِّين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض. دار الكتب العلمية - بيروت ط: ١/١٤١١هـ .

٩. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، ط: ١/١٤١١هـ.

١٠. الأشباه والنظائر، عمر بن علي الأنصاري المعروف بـ ابن الملقن، تحقيق: مصطفى محمود الأزهريدار ابن القيم ودار ابن عفان، ط:١/ ١٤٣١هـ.
١١. أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد السّرخسي، حقّق أصوله: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، ط: ١/١٤١٤هـ .
١٢. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، الدمام، ط:١/١٤١٢هـ.
١٣. إعلام الساجد بأحكام المساجد، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: مصطفى المراغي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط:٤/ ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م
١٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية ط: ١/١٤١١هـ - ١٩٩١م.
١٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت -، الطبعة الثانية.
١٦. البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي ط:١/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الحديث، ٢٠٠٤م.
١٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، ط: ٢/ ١٤٠٦هـ .
١٩. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، ط:١/١٤١٨هـ.
٢٠. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:٢/ ١٤٠٨ هـ..
٢١. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف العبدري المعروف بالمواق، دار الكتب العلمية، ط:١/ - ١٤١٦هـ ١٩٩٤م .
٢٢. التعريفات علي بن محمد الشريف الجرجاني. دار الكتب العلمية ط: ١/ ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٢٣. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) علي بن إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط:٢/ ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م
٢٤. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى ، دار إحياء التراث العربي — بيروت .

٢٥. تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، ط: ٣/١٤٢٠هـ.
٢٦. تفسير الرازي (مفاتيح الغيب)، الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، ط: ٣/١٤٢٠هـ.
٢٧. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، دار الكتب المصرية، ط: ٢/١٣٨٤هـ.
٢٨. التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، ط:٢/ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٢٩. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب. دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط: ١/٢٠٠١م.
٠٣. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق الجندي، عناية د. عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: ١/١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
٣١. التوقيف على أمهات التعاريف، زين الدين عبد الرحيم المناوي، عالم الكتب، ط:١/١٤١٠هـ.
٣٢. جامع الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، ط:٢/١٩٧٥م. وطبعة أخرى بتحقيق عواد بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، ط:١/١٩٩٨م.
٣٣. حاشية ابن عابدين (رد المختار على الدر المختار)، محمد أمين بن عمر الدمشقي المعروف بابن عابدين، دار الفكر- بيروت - ط:٢/ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٣٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، دار الفكر بيروت. دون تأريخ .
٣٥. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، أحمد بن محمد الطحطاوي الحنفي، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، ط:١/ ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.
٣٦. حاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلى لمنهاج النووي، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر، ط:١/١٤١٥هـ.
٣٧. الحاوي الكبير، علي بن محمد البصري الشهير بالماوردي ، دار الكتب العلمية، ط:١/ ١٤١٩ هـ

٣٨. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي. دار الغرب الإسلامي – بيروت – ط: ١/ ١٩٩٤م.
٣٩. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، وعبد القادر الأرنؤوط. نشر: مؤسسة الرسالة – بيروت ط: ١٤٠٧/١٤هـ .
٤٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٣١٥هـ.
٤١. سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف – الرياض – ط: ١٤١٢/٥هـ.
٤٢. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء الكتب العربية، ونسخة أخرى صدرت عن دار الفكر .
٤٣. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط:١/١٤٣٠هـ.
٤٤. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، ط:١٤٢٤/٣ هـ ٢٠٠٣ م .
٤٥. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط:١/ ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٤ م.
٤٦. سنن الدارمي، (مسند الدارمي)، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط:١/ ١٤١٢ هـ – ٢٠٠٠ م .
٤٧. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة — بيروت، ط:١٤٢١/١ هـ ٢٠٠١ م.
٤٨. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، ومحمد نعيم العرقسوسي. مؤسسة الرسالة – بيروت – ط: ١٤١٣/٩هـ.
٤٩. شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر.
٥٠. شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط:١٣٩٣/١ هـ ١٩٧٣ م .
٥١. شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن عبد الملك المشهور بابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد الرياض، ط:١/ ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م.

٥٢. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار المعرفة، ط:١/١٩٧٨م.

٥٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت ط: ٤/ ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م .

٥٤. صحيح ابن حبان (لإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، محمد بن حبان بن أحمد البستي التميمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١/ ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٥٥. صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، نشر: المكتب الإسلامي – بيروت - .

٥٦. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة مصورة عن الطبعة السلطانية، ١٤٢٢هـ.

٥٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

٥٨. غاية الوصول في شرح لب الأصول، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

٥٩. الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الكتب العلمية، ط:١/١٤٠٨هـ.

٦٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة ١٣٧٩هـ.

٦١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: محمود شعبان وآخرين، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط:١/١٤١٧هـ.

٦٢. الفروع، محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ط: ١/١٤١٨هـ .

٦٣. الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عمر حسن القيام. عالم الكتب .

٦٤. القانون في الطب، علي بن سينا، وضع حواشيه: محمد أمين الضناوي.

٦٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، اجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ،١٤١٤ هـ ١٩٩١ م.

٦٦. قواعد المقري، محمد بن أحمد المقري، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد. نشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بمكة

٦٧. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط:١/ ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
٦٨. كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، ترجمة د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، ط:١/١٩٩٦م.
٦٩. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الكتب العلمية.
٧٠. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، تحقيق: عبد الله محمود عمر. دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ.
٧١. لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، ط:٣/١٤١٤هـ.
٧٢. المبسوط، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة بيروت.
٧٣. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
٧٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، دار الطباعة للعربية. نسخة مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.
٧٥. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية ط: ١/ ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠م.
٧٦. المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن حزم القرطبي، تحقيق: حسام الدين بن موسى عفانة، جامعة القدس، فلسطين، ط:١/١٤٢٠هـ.
٧٧. مختصر ابن الحاجب (بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب)، محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية ط:١/ ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م. ٣/٣٩٨.
٧٨. المدونة، سحنون بن سعيد التنوخي، دار الكتب العلمية ط:١/ ١٤١٥هـ ١٩٩٤م .المرشد في كتابة الأبحاث، حلمي محمد فودة، وعبد الرحمن صالح عبد الله، دار الشروق جدة، ط: ١٩٩٢/٦م
٧٩. المساجد في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن عبد الوهاب القحطاني، نسخة من موقع الألوكة بدون بياننات النشر.
٨٠. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. ط: ١/ ١٤١١هـ ١٩٩٠م.
٨١. مسند أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط:١/ ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م

٨٢. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، عياض بن موسى اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث.
٨٣. مشكاة المصابيح محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط:٣/ ١٩٨٥م.
٨٤. المصنف (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد، ط: ١/ ١٤٠٩هـ .
٨٥. المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي المكتب الإسلامي – بيروت ، ط:٣/ ١٤٠٣هـ .
٨٦. معالم السنن (شرح سنن أبي داود) أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي، المطبعة العلمية – حلب ط:١/ ١٣٥١ هـ ١٩٣٢م
٨٧. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين القاهرة .
٨٨. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة ابن تيمية – القاهرة – الطبعة الثانية .
٨٩. المغني موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة .
٩٠. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق سوريا، ط١/١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
٩١. مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ٣/ ١٦٥.
٩٢. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر ١٣٩٩هـ
٩٣. مقنعة السائل عن المرض الهائل، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: حياة قارة، منشورات دار الأمان، الرباط، ط:١/٢٠١٥م.
٩٤. المنثور في قواعد الفقه، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق . نشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، ط: ٢/١٤٠٥هـ .
٩٥. المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية
٩٦. الموافقات إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار القلم – الدمام – ط:١/١٤٢٤هـ.
٩٧. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، دار الفكر، ط: ٢/١٣٩٨هـ .

٩٨. الموطأ، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي ط:١/ ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.

٩٩. نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، مطبعة فضالة، الدار البيضاء المغرب.

١٠٠. نهاية السول شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، دار الكتب العلمية، ط:١/١٤٢٠هـ.

مقصد الألفة بين المسلمين في أحكام الزكاة ضوابطه المقاصدية وتطبيقاته الفقهية

إعداد

د. مُرفَّق ناجي مصلح ياسين

أستاذ أصول الفقه المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين

بجامعة نجران

ملخص البحث

جاءت المللُ السماويةُ بما فيه صلاحُ البشرية، من إقامة الدين وعدمِ التفرق فيه، وبما يقيم نظامَ الألفة ويُحييه، ومن الشرائع والأحكام القواطع التي تعزز وجودَ الألفة بين المسلمين، وتقطع بوجوبها في أحكام الدين: فريضة الزكاة، إحدى قواعد الإسلام، وثالثة أركانه العظام، وهو ما تم استقراؤه في هذه الدراسة بعنوان: (مقصد الألفة بين المسلمين في أحكام الزكاة- ضوابطه المقاصدية وتطبيقاته الفقهية)، تضمنت عشرين ضابطاً، وأكثر من مائةِ فرعٍ فقهي، نحى الباحثُ بجميع ضوابطِها المنحى المقاصدي، بهدف استقراء مقصد الألفَة في أحكام الزكاة، والتجديد المقاصدي في صناعة الضوابط المقاصدية التطبيقية، المنوطةِ ببابٍ واحدٍ من الأبواب الفقهية وبمقصدٍ من المقاصد الشرعية، وأهمية الدراسة أن الأحكام الشرعية المعللةَ بمعنى الألفة من الكثرة ما لا تُحصى، ومنها أحكام الزكاة التي مبناها على الألفة والمواساة، فكانت هذه الضوابط الكلية جامعةً لمراميها، مجليةً معانيها، واتبع الباحث فيها المنهج الاستقرائي، بجمع أحكام الزكاة المتناظرة والمتشابهة في حكمٍ كلي جامعٍ مبنيّ على معنى الألفة بين المسلمين، وصياغةِ تلك الأحكام الجامعة صياغةً مقاصدية في ضوابط كلية، وجعلِها عناوين المطالب الفرعية للمباحث الرئيسة، وخلصت الدراسة إلى أربعٍ وعشرين نتيجة، منها: للزكاة دورٌ رائدٌ في إرساء نظام الألفة في جميع الأنظمة الأساسية للحياة الإنسانية بين جميع المسلمين؛ لما فيها من الصلة، والتراحم، والرفق، والمواساة، والتعاون، وأن دلالة الضوابط المقاصدية في أحكام الزكاة على مقصد الألفة قد تكون صريحةً مباشرةً من خلال لفظ الضابط ومبناه، وقد تكون غير مباشرةٍ، وإنما من خلال معناه، وفروعه، ومسائله المبنية عليه، وأن الزكاة من أجلِّ المعروف الذي يتحقق بها الموادة والمؤالفة فينبغي صونُها عن المن والأذى حتى يتحقق المقصود منها، وأنه لا صرف لواحدٍ من سهمين ولا للأغنياء من سهم الغارمين إلا في إصلاح ذات البين؛ لما فيه من زوال الاختلاف وحصول الائتلاف، وأوصت الدراسة باستقراء مقصد الألفة في جميع الأحكام الدينية، العلمية والعملية، الدنيوية والأخروية، وإعداد برنامج أكاديمي لنظام الزكاة في الإسلام، ابتداء من المرحلة الجامعية (البكالوريوس) وانتهاء بالشهادة العالمية (الدكتوراه).

الكلمات المفتاحية: الأغنياء- المواساة – الراعي والرعية – الأسرة والعشيرة – الفقراء والمساكين

Maqsad Al-Ulfah Among Muslims within the Rulings of Zakat Jurisprudential Guidelines and Practices

Dr. Moravaq Naji Musleh A’al Yaseen

Associate Professor of Islamic Jurisprudence Principles and Maqasid Al-Shariah

Faculty of Islamic Law and Religion Principles، Najran University، KSA

Moravaq1@hotmail.com

ABSTRACT

The divine religions have come down as a divine guidance to mankind to reviving the religion and the system of Ulfah (affinity) and applying the definite laws and rulings that reinforce the existence of affinity among Muslims under which the Zakat as one of the rules of Islam and its third great pillar is enforced.

This study aimed to investigate twenty guidelines and more than one hundred jurisprudential branches. The researcher intended to review all the guidelines from the Maqasad perspective by investigating the Maqsad Al-Ulfah within the Zakat and renovating the Maqasad in establishing the practical Maqasad guidelines that are related to one of the jurisprudence branches and to one Maqsad of the Islamic law. The importance of this study is that it tackles the multiplicity of legitimate rulings that are related to the meaning of Al-Ulfah، including those rulings of Zakat that are based on Al-Ulfah and sympathy. All these guidelines are accounted with entire goals and clear meanings. The researcher used the inductive method by collecting all the symmetrical and similar rulings of Zakat into one holistic ruling based on Al-Ulfa among Muslims، writing these rulings in Maqsad in all-inclusive guidelines and making them the titles of the sub-topics of the main investigations. The study has concluded with several findings، most notably، Zakat has a significant role in establishing the Ulfah system in all basic systems of human life among all Muslims due to its linkage،

compassion، kindness، sympathy، and cooperation، and that the meaning of Maqsad guidelines in the rulings of Zakat on the purpose of Al Ulfah may be explicit directly when articulating the guideline and its structure and it may be indirect but through its meaning، its branches، and issues it is based on. The study also revealed that Zakat is for the purpose of realizing the kindness and affinity، so it should be safeguarded from any harm until the purpose of it is fulfilled، and that the Zakat expenditures/ alms are only for the poor and the needy، and those who collect them، and those whose hearts are to be reconciled، and to free the captives and the debtors، and for the cause of Allah. In light of the findings، the study recommended in-depth research for the Maqsad of Al Ulfah in all religious rulings، scientific and practical، worldly and eternal، and developing an academic program for the system of Zakat in Islam for both university levels (BA) and (PhD).

The rich، sympathy، the governor and the governed، the family and clan، the poor

مقدمة

الحمد لله الذي خلق فهدى، وجعل الفلاح جزاءَ من تزكَّى، والصلاة والسلام على نبي الرحمة والهدى، وعلى آله وأصحابه ومن لأثره اقتفى، أما بعد فإن الألفة نعمةٌ إلهية، ومنحةٌ ربانية: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ ١٠٣﴾ آل عمران: ١٠٣ ، كما أنها دعوةٌ سماويةٌ، وفطرةٌ سوية، وصّى الله بها أنبياءه، وجعلها من معالم دينه، ومقاصد وحيه: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ ١٣﴾ الشورى: ١٣ ، ومن تلك الشرائع، والأحكام القواطع، التي تعزز وجودها، وتقطع بوجوبها: فريضةُ الزكاة، إحدى قواعد الإسلام، وثالثة أركانه العظام، التي من أجلِّ مقاصدها الألفة بين المسلمين، والعنوان الذي تتجلى به هذه المعاني الشرعية، هو: (مقصد الألفة بين المسلمين في أحكام الزكاة- ضوابطه المقاصدية وتطبيقاته الفقهية)، وهي دراسة مقاصدية تطبيقية، أما دراسة الضوابط المقاصدية دراسة نظرية فإنه سيكون في دراسةٍ مستقلة، عنوانها: (ضوابط استئلاف غير المسلمين المقاصدية- دراسة نظرية تطبيقية على أحكام الزكاة) يتم فيها تعريف الضوابط، وبيان أقسامها بما فيها الضوابط المقاصدية، ومصطلحات الضوابط المقاصدية في المؤلفات الأصولية، ودلائل مقاصديتها اللفظية، ويذكر فيها من الناحية التطبيقية الضوابط المقاصدية المنوطة باستئلاف غير المسلمين، أما هذه الدراسة فمناطها الألفة بين المسلمين، فإذا كان الشارع قد قصد استئلاف غير المسلمين بما لا يتعارض مع كليةٍ شرعيةٍ ولا أصلٍ من الأصول الدينية، فإن تشوف الشريعة إلى جلب الألفة بين المسلمين له الأولوية؛ لما للدين من حق الأخوة إحدى الكليات الضرورية والمقاصد القطعية.

هدف الدراسة:

أولاً: بيان مقصد الألفة في مسائل الزكاة بين المسلمين، باستقراء ضوابطه المقاصدية، وما يبنى عليها من الفروع الفقهية.

ثانياً: صناعة الضوابط الفقهية المقاصدية، المنوطة ببابٍ واحدٍ من الأبواب الفقهية، وبمقصدٍ من المقاصد الشرعية.

ثالثاً: بناء الفروع الجزئية على ضوابطها المقاصدية الخاصّة، وبناء الضوابط المقاصدية الخاصة على المقاصد الكلية العامة.

رابعاً: التجديد في مجال علم المقاصد، وذلك من خلال النحو بتلك الضوابط الفقهية منحى التقعيد المقاصدي.

خامساً: إحياء معاني الألفة وإرساء دعائم المحبة بين المسلمين بما يمنع الشقاق وجميع أسباب العداوة والفرقة.

أهمية الدراسة:

أولاً: مجالها الزكاة إحدى أركان الإسلام وضرورياته، الجامعة بين حق الله تعالى وحق العباد، ومناطها المال إحدى الكليات الضرورية التي تستقيم بها الحياة الإنسانية:
قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ٥ ﴾ [البينة: ٥]، قال الطاهر بن عاشور: «وما عَدُّ زكاة الأموال ثالثةً لقواعد الإسلام وجعلُها شعارَ المسلمين، وجعلُ انتفائها شعارَ المشركين...إلَّا تنبيهٌ على ما للمال من القيام بمصالح الأمة اكتساباً وإنفاقاً»[١].

ثانياً: الألفة مقصدٌ شرعي قطعي، دعت إليه جميع الملل السماوية؛ لضروريته الدينية والدنيوية.

ثالثاً: جمعت الدراسة بين الكليات وجزئياتها؛ فالاقتصار على أحدهما دون الأخرى محل استنكار العلماء، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا بد أن يكون مع الإنسان أصولٌ كليةٌ يرد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلمٍ وعدلٍ، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذبٍ وجهلٍ في الجزئيات وجهلٍ وظلمٍ في الكليات فيتولد فسادٌ عظيم»[٢]، وقال ابن السبكي: «الاقتصار على حفظ الفروع من غير معرفة أصولها ونظم الجزئيات بدون فهم مأخذها، فلا يرضاه لنفسه ذو نفسٍ أبيةٍ ولا حامله من أهل العلم بالكلية»[٣].

رابعاً: الأحكام الشرعية المعللة بمعنى الألفة من الكثرة ما لا تُحصى، ومنها أحكام الزكاة التي مبناها على الألفة والمواساة، فكانت هذه الضوابط الكلية جامعةً لمراميها، مجليةً معانيها.

مشكلة البحث:

إذا كانت الزكاة أجل المعالم الدينية التي تتجلى فيها رعاية الشريعة للحقوق الإلهية والحقوق البشرية، وأعظم المجالات التشريعية التي تجلب معاني الألفة بين المسلمين، واستئلاف غيرهم من المؤلفين بصورةٍ متوازنةٍ متكاملة؛ فما هي الفروع الفقهية والأحكام الكلية في الزكاة التي بها يتجلى مقصد الألفة بين المسلمين؟، وإذا كانت الضوابط المقاصدية تضاهي الضوابط الفقهية وتزيد عليها في كونها مبنية على مقصدٍ من المقاصد الشرعية؛ فما ضوابط مقصد الألفة بين المسلمين المقاصدية؟.

---

١ مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/٤٥٢).

٢ منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٥/٨٣).

٣ الأشباه والنظائر (١/١٠).

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي، بجمع أحكام الزكاة المتناظرة والمتشابهة في حكمٍ كلي جامعٍ مبنيّ على معنى الألفة بين المسلمين، وصياغةِ تلك الأحكام الجامعة صياغة مقاصدية في ضوابط كلية، وجعلِها عناوين المطالب الفرعية للمباحث الرئيسة، من خلال الإجراءات التالية.

إجراءات البحث:

أولاً: ترتيب الضوابط من الأخص إلى الأعم، ابتداءً بضوابط مقصد الألفة بين أفراد الأسرة والعشيرة، ثم المجتمعات المسلمة، ثم الراعي والرعية، وعزوها إلى قائليها، وإن كانت من صياغة الباحث فيتم بيان مصدر تكوينها.

ثانياً: بيان المعنى الإجمالي لكل ضابطٍ، ووجه دلالتها على مقصد الألفة، وأدلتها الشرعية، وأحكامها الفقهية، وفروعها التطبيقية.

ثالثاً: إن وجد من الفروع الفقهية ضوابط مبنية على الضوابط الكلية فإنها تقدم في الذكر على غيرها من الفروع، ويكون إيرادها من باب بناء الضوابط على الضوابط، وهو كائنٌ ومعلوم.

رابعاً: ختم الفروع الفقهية بالتطبيقات المعاصرة المبنية على الضابط إن وجدت، أو الاستثناءات الفقهية كذلك إن وجدت.

خامساً: الأصل في جميع هذه الضوابط أنها منوطةٌ بعموم زكاة المال والبدن، ما لم يبين الباحث اختصاصها بأحدهما، أو يتبين ذلك من أقوال العلماء.

سادساً: لا يقطع الباحث أحياناً بحكم الضابط وإنما يجعله مُحتملاً؛ لكون القولين الفقهيين يقرران مقصد الألفة، وهذا في واقع الأمر يعد ضابطين لا ضابطاً واحداً.

سابعاً: تخريج جميع ما يظهر للباحث من الفروع الفقهية في أحكام الزكاة على اختلاف مذاهبها المبنية على الضوابط المقاصدية مرتبة باعتبارها الزمني، مع حرص الباحث على التنويع المذهبي في التفريع الفقهي؛ لتعزيز اعتبار الضابط المقاصدي لدى المذاهب الفقهية ، وبالأخص ما كان من الضوابط مصدرها نصوص الفقهاء أو استقراء فروعهم الفقهية.

ثامناً: إكثار وتنويع الفروع المبنية على الضوابط المقاصدية ما أمكن ذلك؛ لكون الفروع المبنية على الضوابط أحد قسمي الدراسة، على أن لا تزيد على عشرة فروع، وبشرط أن لا تقل عن فرعين في كل ضابطٍ منها؛ لأنه أقل ما يندرج تحت الضابط من المسائل والصور التطبيقية، وإلا كان حكماً جزئيا لا ضابطاً كلياً، وبشرط أن تكون جميع الفروع منوطةً ببابٍ واحدٍ لا أكثر وهو باب الزكاة؛ لأنه سمة الضابط، وإلا كانت قواعد فقهية ومقاصدية لا ضوابط مقاصدية.

تاسعاً: لا أذكر الخلاف المذهبي في الفروع الفقهية إلا لاعتبارٍ علميّ، كأن يكون الفرع الفقهي ضعيفاً، أو على خلاف ما ذهب إليه الجمهور، أو لإبراز التنويع المذهبي؛ لحاجة تقوية اعتبار الضابط، وبالأخص أن الفروع لا تذكر إلا بعد بيان حكم الضابط المقاصدي عند الفقهاء، والتفريع لا يكون إلا مبنياً على ذلك الاختلاف، وما جاء من الإشارة للاختلاف فشرط مجيئه أن لا يكون مانعاً من صحة واستقامة بناء الفرع على الضابط المقاصدي.

عاشراً: ما يرد في الفروع الفقهية للضابط لا تخرج عن كونها مقررةً لمعنى الألفة بصورةٍ مباشرةٍ، أو مقررةً لحكم الضابط الفقهي، وهو في غاية الأهمية؛ إذ ليس المقصود من إيراد الفروع مجرد دلالتها على الألفة فحسب، وإنما أيضا بناؤها على الحكم الكلي الفقهي الذي تضمنه الضابط المقاصدي؛ ولأهمية إظهار معنى الألفة قمت ببيان وجه دلالة الضابط المقاصدي على مقصد الألفة عقب بيان معناه الإجمالي، والتزمته في كل دراسة جميع الضوابط.

أحد عشر: اعتبر الباحث بعض الضوابط أنها مقاصدية مع عدم تضمينها المعنى الغائي المصلحي عند صياغته إياها؛ لأجل اختصار عبارة الضابط، ولأن إيراد الباحث للضابط تحت العنوان الكلي يشعر القارئ الكريم بعدم خروجها عن مقصد الألفة، مع قيام الباحث ببيان دلالة كل ضابطٍ على مقصد الألفة.

اثني عشر: التزام القوانين المنهجية البحثية في الشكل، والقواعد العلمية في الاقتباس والنقل.

الدراسات السابقة والإضافة العلمية:

اطلع الباحث على جميع ما توصّل إليه من الدراسات السابقة المنوطة بضوابط الزكاة الفقهية، فكانت الإضافة العلمية من خلال مقارنة دراسته بما سبقها من وجوه: أولها: تفرد الدراسة بجميع الضوابط المقاصدية الواردة فيها ما عدا ضابط (الزكاة مبنية على المواساة) اتفقت معه من حيث المسمى مع اختلافٍ جوهريٍّ في توجيهها بما يقرر مقصد الألفة موضوع الدراسة، وثانيها: جميع الضوابط الفقهية مبنية على مقصد الألفة، ولعل البحث قد تفرد بهذه الإضافة العلمية في جميع دراسات الضوابط الفقهية، وكذلك في جميع دراسات المقاصد الشرعية؛ فلم أقف على دراسةٍ لضوابط فقهية مقاصدية في بابٍ فقهيّ واحدٍ معينٍ، مخرجةٍ على مقصدٍ شرعيّ محدد، وأما الدراسة الأخرى (ضوابط استئلاف غير المسلمين المقاصدية) فمتضمنة ضوابط مقاصدية أخرى منوطة باستئلاف غير المسلمين، فهي مختلفة من حيث التكوين اللفظي والمقال ومن حيث نوع المجال.

تقسيمات البحث: جاءت الدراسة في مقدمةٍ، وتمهيد بعنوان: (حقيقة مقصد الألفة

والزكاة والضوابط المقاصدية)، وفي عشرين مبحثاً، كالتالي:
المبحث الأول: (لا صدقة إلا عن ظهر غنى)
المبحث الثاني: (كل قرابةٍ أحق بالزكاة ما لم تجب لهم النفقة)
المبحث الثالث: (لا تُنقل الزكاة إلا لمصلحةٍ)
المبحث الرابع: (الزكاة شرطُ الأُخوة وقيام نظام الألفة)
المبحث الخامس: (مبنى الزكاة على الرفق والمواساة)
المبحث السادس: (الأمر بالزكاة من جنس النهي عن المراباة)
المبحث السابع: (القصد والاعتدال شرط عدم وجوب زكاة الحلي)
المبحث الثامن: (قول المعروف والمغفرة خيرٌ من صدقةٍ مع الأذى والمنَّة)
المبحث التاسع: (أفضلية إخفاء الصدقة ما كانت المصلحة)
المبحث العاشر: (لا صرف لواحدٍ من سهمين ولا للأغنياء من سهم الغارمين إلا في إصلاح ذات البين)
المبحث الحادي: (مقصود الشرع من الزكوات إزالة الحاجات)
المبحث الثاني عشر: (مقصود الصدقة درء مفسدة المسألة)
المبحث الثالث عشر: (يُستألَفُ العُصاة بإعطائهم من أموال الزكاة)
المبحث الرابع عشر: (الزكاة وظيفةٌ كليةٌ للإمام ولايةُ أخذِها من الرعية)
المبحث الخامس عشر: (أمر الزكاة موكَلٌ إلى الأمانة)
المبحث السادس عشر: (ولاية الخرص ضرورة جاريةٌ على معنى الألفة)
المبحث السابع عشر: زكاة الأموال الظاهرة آكد من زكاة الأموال الباطنة)
المبحث الثامن عشر: (أخذ الزكاة مبناه على التعديل بين أرباب المال والمساكين)
المبحث التاسع عشر: (أخذ الزكاة جارٍ على معنى الألفة بين أرباب المال والسعاة)
المبحث العشرون: (ولاية صرف الزكاة في الرعية منوطةٌ بالمصلحة الشرعية)

نجران/ المملكة العربية السعودية
الاثنين ١٨/ جمادى الأولى/ ١٤٤١هـ

التمهيد: حقيقة مقصد الألفة والزكاة والضوابط المقاصدية:

المطلب الأول: حقيقة مقصد الألفة والمفردات ذات الصلة:

أولاً: تعريف المقصد: المقاصد في اللغة من باب قصد، يقال: قصَدته قَصْداً ومَقْصَداً، ولها عدة معاني، منها: إتيانِ الشيء وأَمّه، يقال: قَصَدَ الرجلُ الأمرَ يقصِده قَصْداً، إذا أمَّه، ومنها: الاقْتِصاد ضِدُّ الإفراط، والقصد في المعيشة: ترك الإسراف من غير تقتير[١]، واصطلاحاً: هي الحِكم المنوطة في جميع أو معظم أحكام الشريعة، أو أنها غاياتها والسِرُّ لكلِّ حُكمٍ من أحكامها الرفيعة[٢].

ثانياً: تعريف الألفة: والأُلفة في اللغة: اسْمٌ من الائتلاف نقيض الفُرقة، وأصلها من أَلِف، يقال أَلِفْت الشيء: إذا أَنِسْت به، وأَلَّفْت بينهم تأليفاً، إذا جَمعتُ بينهم بعد تَفرُّقٍ، ويدل على انضمام الشيء إلى الشيء، ومنه أَلَّفْتُ الشيءَ: وَصَلْتُ بعضَه ببعضٍ؛ ومنه: تَأليفُ الكُتب، والتّأليف: هو جمع الأشياء المتناسبة، من الألفة، وهو حقيقة في الأجسام، ومجاز في الحروف[٣].

واصطلاحاً: عرفها الغزالي بقوله: «والمراد بالألفة: نزع الغوائل من الصدور، وهي الأسباب المثيرة للفتن المحركة للخصومات»[٤]، وقال التهاوني بأنها: «ميلان القلب إلى المألوف»[٥] وقيل: هي إظهار المحبة، وعدم ما يوجب المنافرة من حسدٍ وغيره[٦]. وعليه فإن مقصد الألفة بين المسلمين في أحكام الزكاة: ما أراده الشارع في فريضة الزكاة من زرع المودة والمصافاة ونزع غوائل الفرقة والمعاداة.

ثالثاً: تعريف المفردات ذات الصلة بمصطلح الألفة:

١. **الاجتماع: وهو** ضد الافتراق، من جمْع الشيء، وضم بعضه إِلَى بعض، والجَمْع: خلاف التَّفْرِيق، وأجمعت الشَّيْء: إِذا ألفته من مَوَاضِع شَتَّى[٧]، والاجتماع في

---

١ انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/٥)، جمهرة اللغة، ابن دُرَيْد (٦٥٦/٢)، القاموس المحيط، الفيروزآبادي (٣٩٦/١)، والمحيط في اللغة، أبو القاسم الطالقاني (٢٥٦/٥)، والمحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده (١٨٥/٦).

٢ انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (ص٢٥١)، **مقاصد الشريعة ومكارمها، عَلّال** الفاسي (ص٧).

٣ انظر: تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري (٢٧٢/١٥)، مقاييس اللغة، ابن فارس (١٣١/١)، الفروق اللغوية، شمس العلوم، نشوان الحميري (٣٠١/١)، الكليات، الكفوي (ص١٩، ٢٨٨).

٤ إحياء علوم الدين (٢٢٣/٢).

٥ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢٥٦/١).

٦ حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، بن مكرم (٤٢٥/٢).

٧ انظر: جمهرة اللغة (٤٨٣/١).



الشرع: أن يلتقي المسلمون وينضمّ بعضهم إلى بعض ولا يتفرّقوا، أمّا الأمر الّذي يجتمعون حوله فهو كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ[١]، والفرق بين الاجتماع والألفة: أن الألفة تكون بإظهار المحبة، وعدم ما يوجب المنافرة من حسدٍ وغيره، والاجتماع قد يكون محسوساً كاجتماع الأبدان، ومعنوياً كالاجتماع بالرأي والنظر، و لا يلزم من حصول الاجتماع المحسوس أو المعنوي وقوع الائتلاف[٢]؛ ولهذا عرفه ابن عاشور بأنه الاتفاق واتحاد الرأي[٣]، وفرّق العسكري بين الجمع والأُلفة: بأن الألفة تفيد الموافقة على المودة والمصافاة والأنسة، والجمع لا يُفيد الموافقة[٤] وقد يطلق الاجتماع ويراد به الألفة لا مجرد اجتماع الأبدان[٥]، والاجتماع مظنة الألفة؛ لهذا قال الراغب في تعريف الألفة بأنها: اجتماعٌ مع التئامٍ ومحبّة[٦].

٢. **الأخوة**: من الإخاء، وأصله من وخَى يَخِي، إذا قصد، فقلبت الواو همزة، آخيت فلاناً مؤاخاةً وإخاءً، وتأخّيتُ الرجل: اتخذته أخاً، وسمي الأخ أخاً؛ لأن قصده قصد أخيه، والْأَخ يكون من النّسَب، وَقد يكون الصّديق والصاحب، والمؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين: هي التأليف بينهم بأُخُوة الإسلام والإيمان[٧]، ولا يكاد يكون الإخاء إلاّ بين النظراء في الحال، والمتقاربين في الحسن، والمعاني بأن يوجد في أحدهما من القلب والهمة والعلم والخلق، ما يوجد في الآخر وإنْ تفاوتا[٨] وجاء الأخ في القرآن الكريم على خمسة وجوه كما ذكر أهل التفسير، منها: الإخاء في الدين والمتابعة، ومنه قوله: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴿١٠٣﴾﴾ آل عمران: ١٠٣ ، ومنها: الاخاء في المودة والمحبة: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا ﴿٤٧﴾﴾ الحجر: ٤٧ [٩].

٣. **المودة**: من ودِدتُه، أي: أحببته، يقال: ووددِتُ أن ذاك كان كذا، إذا تمنيته، وأودُّ

١ انظر: نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (٢/٤٢).

٢ انظر: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، العدوي (٨/١٥-١٦)، زهرة التفاسير، أبو زهرة (١/٣١٨٠).

٣ انظر: التحرير والتنوير (١٤٥/١٦٠).

٤ انظر: الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري (ص١٤٥).

٥ انظر: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني (٢/٤٢٥).

٦ انظر: المفردات في غريب القرآن (ص٨١).

٧ انظر: تهذيب اللغة (٧/٢٥٤)، المحكم والمحيط الأعظم (٥/٣١٢)، المخصص (٣/٤٢٨).

٨ انظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد (٢/٣٨٥-٣٨٦).

٩ انظر: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص١٣٢).

فيهما جميعاً، في المحبة وفي التمني، والوُد: في المحبة، وفي التمني: الوَدَادة[١]، والودود: من أسماء الله تعالى، وهو فعول بمعنى مفعول، من الود: المحبة، فالله تعالى مودود: أي محبوب في قلوب أوليائه، أو هو فعول بمعنى فاعل: أي أنه يحب عباده الصالحين[٢]، وهذا وِدُّك ووديدُك كما تقول: حِبُّك وحبيبك[٣]، والمودة اصطلاحاً كما عرفها ابن القيم: خالص المحبة[٤]، والتودد: طلب مودات الأكفاء، وأهل الفضل، بالأعمال التي تستدعي المحبة منهم[٥].

٤. **المواساة:** وهي من آساهُ بمالِهِ مُواساةً: أَنَالَه منه[٦]، وفي النهاية لابن الأثير: «والمواساة: المشاركة، والمساهمة في المعاش والرزق»[٧]، وإنما جعلت لفظ المواساة من المفردات ذات الصلة؛ لما له من تأثيرٍ في تحقيق مقصد الألفة، وفي كون مبنى الزكاة على المواساة كما سيأتي في المبحث الخامس؛ وإلا فإن المفردات المشابهة لمعنى المواساة كثيرةٌ، فكان تخصيصها بالذكر دون غيرها لكون الزكاة مبناها عليها، و ابن مسكويه لما ذكر أن المواساة: «معاونة الأصدقاء والمستحقين ومشاركتهم في الأموال والأقوات»[٨]؛ ذكر أيضاً أن الألفة تحدث عن التواصل، فيعتقد معها التضافر على تدبير العيش[٩]، وكان الأحنف بن قيس يقول: ثلاث خلالٍ تُجلب بهن المحبة: الإنصاف في المعاشرة، والمواساة في الشدة، والانطواء على المودة[١٠]، وجعل ابن القيم من أنواع المواساة للمؤمن: المواساة بالمال، والجاه، وغيرهما، وأنه على قدر الإيمان تكون هذه المواساة[١١].

المطلب الثاني: حقيقة الزكاة: أولاً: تعريف الزكاة لغة: وهي في اللغة من زَكّى يُزَكّي

---

١ انظر: مقاييس اللغة (٦/٧٥).

٢ انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٥/١٦٥).

٣ انظر: العين (٨/ ٩٩).

٤ انظر: إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان (١/١١٠).

٥ انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (ص٣٣).

٦ انظر: تهذيب اللغة (١٣/٩٤)، القاموس المحيط (ص١٢٥٩)، تاج العروس (٣٧/٧٧).

٧ النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٥٠).

٨ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (ص ٣١).

٩ انظر: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق (ص ٣٣).

١٠ انظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب (٢/٣٦٨).

١١ الفوائد (ص١٧١).

تزكيةً، وزكاة المال: تطهيره، وزكا الزرع يزكو زكاء: أي: ازداد ونما[1]، ووجه تسمية الزكاة بذلك أنَّ المال الذي يُزكَّى يزكو، أي: ينمو إما في الدنيا بأن يبارك الله فيه: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ ﴿٢٧٦﴾ ﴾ البقرة: ٢٧٦ وإما في الآخره بمضاعفة الأجر: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلۡمُصَّدِّقِينَ وَٱلۡمُصَّدِّقَٰتِ وَأَقۡرَضُواْ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنٗا يُضَٰعَفُ لَهُمۡ وَلَهُمۡ أَجۡرٞ كَرِيمٞ ﴿١٨﴾ ﴾ الحديد: ١٨ ، هذا بالنسبة لمعنى الزيادة والنماء، وأما معنى الطهارة فيحتمل معنيين أيضاً: إما طهارة المال من الحرام، ومن حق الفقراء، ومنه: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا ﴿١٩﴾ ﴾ الكهف: ١٩ أي: أطيب وأحل، وإما طهارة النفس عن رذائل الأخلاق والبخل، ومنه: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ ﴾ الشمس: ٩ [2].

ثانياً: تعريف الزكاة اصطلاحاً: يختلف رسمها باختلاف المذاهب في حكمها[3]؛ لكون الحدود الفقهية تصويراتٌ كلية لمجموع مسائلها وأحكامها الجزئية؛ ولكثرة تعاريفها واختلاف عبارات العلماء في التعبير عنها، فإن الباحث يجتهد في ذكر ما يراه الأنسب لمضمون دراسته، وهو الأقرب لمعنى الزكاة بنوعيها: زكاة المال، والفطر، فهما موضع الدراسة ومجال البحث، فهي: (حقٌّ ماليٌّ مقدّر بسبب البدن أو المال المعين) فلفظ «حقّ» دل على مستحقي الزكاة من الأصناف الثمانية، ودل أيضاً على من يجب عليه الحق وهم الأغنياء على اختلاف العلماء في بعض أوصافهم، كما أن لفظ «مالي» يعم جميع الحقوق المالية، وخرج به كل حقٍّ من غير المال، ودل لفظ « مقدّر» على التقدير بالصاع في زكاة الفطر، وعلى خمس أو ربع أو نصف أو كل العشر في غير الفطر، وخرج به الحقوق المالية غير المقدرة، ودل لفظ «في البدن» على زكاة الفطر، ولفظ «المال» عمّ جميع أصناف الأموال التي تجب فيها الزكاة، وخرج به كل حقٍّ ماليٍّ وجب بسبب غير المال أو البدن كالنفقة الواجبة، والكفارات، والأروش، والديات، وغيرها، وكذلك الحق الواجب في المال من غير الزكاة عند من يقول به. ودل لفظ «المعين» على مالٍ مشروطٍ بشروطٍ معينةٍ من بلوغ النصاب، وحلول الحول، والحِل، والمِلك التام، وتكرار لفظ «المال» في حد الزكاة؛ لاختلاف المراد منهما؛ فالأول (حقٌّ ماليٌّ) أي: الزكاة الواجب إخراجها من مجموع المال، والثاني: (أو المال المعين) أي: مجموع المال الزكوي الذي يجب

١ انظر: العين، الفراهيدي (٣٩٤/٥).

٢ انظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص١١١)، شرح المشكاة، الطيبي (١٤٦٩/٥).

٣ انظر: الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي (١٧٨٨/٣-١٧٨٩).

إخراج الزكاة منه، والجمع بين زكاة المال وزكاة الفطر في التعريف؛ لشمول الدراسة لهما، باعتبار ما قرره العلماء من أن زكاة الفطر من الوظائف المالية، وأما مناسبتها بالصوم في الترتيب الفقهي فباعتبار الترتيب الوجودي؛ لأن شرطها الفطر وهو بعد الصوم[١]؛ ولهذا فإن إضافتها إلى الفطر من باب إضافة الشيء إلى شرطه، أو إلى سببه، ومن العلماء كالقدوري من جعل ترتيبها في التبويب الفقهي آخر أبواب كتاب الزكاة باعتبارها عبادة مالية، كما أنها من حقوق الفقراء تجب في مال الصبي والمجنون مثل حقوق الآدميين عند بعض العلماء كأبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف[٢].

المطلب الثالث: حقيقة الضوابط المقاصدية:

أولاً: تعريف الضوابط لغة: جمع ضابط، ويطلق على أكثر من معنى، منها: القوي الآخِذ بشدة، يقال: ضبط الرجل الشَّيْء يضبطه ضبطا إِذا أَخذه أخذا شَدِيدا، وَالرجل الضَّابِط: الشَّديد الأيد، ومنه: تضبَّطت الضأن: إذا شبعت وقويت وسمنت[٣]، ومنها: اللازم للشيء الحابس له الذي لا يفارقه في كل شيء[٤]، ومنها: الحافظ للشيء بالحزم[٥]، ومنها: المطيق للشيء بالعدِّ والحصر[٦].

ثانياً: تعريف الضوابط اصطلاحاً: الضوابط المعنية في هذه الدراسة العلمية هي الضوابط المقاصدية التطبيقية؛ وليتبين لنا معناها فإننا سنعرف «الضوابط الفقهية»، أو ما تسمى بـ»القواعد الفقهية الخاصة»، ثم نعرف «المقاصد الشرعية الخاصة»؛ لكون الضابط المقاصدي منوطاً بكلٍّ من القواعد الفقهية الخاصة، والمقاصد الشرعية الخاصة.

أما الضوابط الفقهية: فهي القواعد الفقهية الخاصة التي تنحصر فروعها وتطبيقاتها في بابٍ فقهيٍّ واحدٍ معين[٧]، وقيل: ما تضبط جملةً من الأحكام الجزئية المتنوعة التي يجمعها بابٌ واحدٌ من أبواب الفقه[٨]، ولعل السبكي أول من أطلق على القواعد المنوطة ببابٍ فقهيٍ واحدٍ بالقواعد الخاصة، وصرح في تعريفها بقوله: «والغالب فيما اختص

١ انظر: العناية شرح الهداية (٢/٢٨١).

٢ انظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، أبو بكر الزَّبيدي (١/١٣٢).

٣ انظر: جمهرة اللغة (١/٣٥٢)، تهذيب اللغة (١١/٣٣٩).

٤ انظر: تهذيب اللغة (١١/٣٣٩)، المحكم والمحيط الأعظم (٨/١٧٥).

٥ انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/١١٣٩)، لسان العرب (٧/٣٤٠).

٦ انظر: الفائق في غريب الحديث (١/٢٨٧).

٧ انظر تفريق السبكي بين الضابط والقاعدة في كتابه الأشباه والنظائر (١/١١).

٨ انظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ١٩/٩-١٠.



بباب وقصد به نظم صورٍ متشابهةٍ أن تسمى ضابطاً»[١]، وبهذا تبين المراد بالقواعد الفقهية الخاصة أو «الضوابط الفقهية»، وبقيت المقاصد الشرعية الخاصة، عرفها الدكتور يعقوب الباحسين بقوله: (والمراد بها: مقاصد الشريعة في مجالاتٍ أو أبواب معينة، أو أبواب متقاربة من أبواب التشريع، كأن تتناول: المقاصد المتعلقة بأحكام العائلة، المقاصد المتعلقة بالنظام الاقتصادي أو التصرفات المالية، المقاصد المتعلقة بالعبادات... أو أن تتناول فرداً من أفراد هذه المقاصد: كمقاصد البيع، أو النكاح، أو الصلاة، أو الزكاة»[٢]، وبناءً عليه فالضوابط المقاصدية منوطةٌ ببابٍ فقهيٍّ واحدٍ، وبمقصدٍ شرعيٍّ معينٍ، سواء كان المقصد مختصاً بذلك الباب الفقهي، أو يعمّ جميع الأبواب الفقهية، فالعبرة في كونه مقاصدياً هي دلالته على المقصد الشرعي، والعبرة في كونه ضابطاً هي دلالته على حكمٍ كليٍّ في باب فقهيٍّ معين، وعليه فإن الضابط المقاصدي هو: حكمٌ كلي مختصٌّ ببابٍ فقهي ومنوطٌ بمقصدٍ شرعيٍّ، ويمكن تسمية الضوابط الفقهية المقاصدية: بالقواعد المقاصدية الخاصة التطبيقية، وإنما قيدناها بالتطبيقية احترازاً من القواعد المقاصدية التنظيرية في المؤلفات المقاصدية من جهة كونها أصولاً لعلم المقاصد وأسساً عامةً أو خاصةً تضبط معانيه، وتحدد معالمه[٣]، فلصناعة الضوابط المقاصدية التطبيقية- لا التأصيلية النظرية- ثلاثة شروط: أن يكون الضابط منوطاً بمقصدٍ شرعيٍّ، وأن يتضمن حكماً كلياً مختصاً ببابٍ فقهيٍّ واحدٍ، وأن ينتظم تحت الضابط فروعٌ وصورٌ فقهية متشابهة، وقد جاءت هذه الضوابط المقاصدية في المؤلفات الأصولية باسم الأصول في كتاب الزنجاني (تخريج الفروع على الأصول)، وباسم القواعد في كتاب أبي عبد الله المقري (القواعد) ذكر أكثر من ألف قاعدةٍ جلها مقاصدية منوطة بالأبواب الفقهية، وباسم الضوابط الفقهية في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، وكمال دراسة هذه الضوابط المقاصدية في خمسة مباني: الأول: معناه الإجمالي. الثاني: دلالته على المقصد الشرعي. الثالث: دليله الشرعي. الرابع: حكمه الفقهي الكلي. الخامس: فروعه الفقهية المبنية عليه، وهو ما تم في هذه الدراسة، ولم يكتف الباحث بإثبات وجه الدلالة بين الضابط ومقصد الألفة، وإنما أظهر ذلك المنحى المقاصدي للضوابط من خلال ألفاظها التي لا تخلو من لفظ: «المصلحة» أو «المفسدة» أو «الألفة» أو «المقصد» أو غيرها من الألفاظ المعبرة عن المقاصد الشرعية، وسيتم التفصيل في جميع

---

١ الأشباه والنظائر (١/١١).

٢ إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، الباحسين (ص٢٧٦).

٣ انظر: معلمة زايد، (٣/٩).

ما يتعلق بالدراسة النظرية للضابط المقاصدي في دراسةٍ أخرى للباحث منوطةٍ بضوابط استئلاف غير المسلمين المقاصدية في أحكام الزكاة، أسأل الله التوفيق والهداية، والسداد والإعانة.

المبحث الأول: (لا صدقة إلا عن ظهر غنى)[١]:

المعنى الإجمالي: لا زكاة واجبة، ولا صدقة نافلة إلا بأمرين: الأول: أن تكون من غنيٍّ أحرز قوت نفسه وأسرته؛ فإن حقهم أوجب عليه من حق غيرهم، وليس له إتلافٌ نفسه أو أهله بإحياء غيره، والثاني: أن يبقى المتصدق بعد صدقته مستغنياً بما بقي معه يستظهر به على ضرورياته وحاجياته فلا تكون الصدقة سبب الفاقة بعد السعة، وحقيقة هذين الأمرين أن الأول هو شرط النصاب فهو المعيار الشرعي الذي يدل على وجود المال والغنى، والأمر الثاني شرط النماء في المال الزكوي؛ لأن المال غير النامي تفنيه الصدقة والحوائج المتجددة، فيكون الغنى بدون النماء في معرض الزوال، وأما مع النماء فإنه يصرف ما ينمو إلى الحاجات المتجددة، ويضل أصل المال فاضلاً عن الحوائج، فيحصل به الغنى ويتيسر منه الأداء، ولما كان النماء أمراً باطناً أقيم مقامه الحول ليكون معيار تحقّقه، وتجدده تجدداً للنماء، وتجدد النماء تجدداً للمال الذي هو سبب وجوب الزكاة[٢].

وجه الدلالة على الألفة: اعتناءُ الشارع بتقديم ضروريَّات وحاجيَّات أسرة ربِّ المال على من دونهم من دواعي الألفة بينهم؛ فإن قلة ذات اليد من العوامل التي قد ينشأ عنها الخلاف والفرقة بين رب المال والأسرة، وقد سجل القرآن الكريم الاختلافٍ الواقع بين أزواج النبي بأبي وأمي هو ﷺ بسبب النفقة، وسؤال أزواجه رضي الله عنهن منه ما ليس عنده، وفارقهن بذلك شهراً كما ثبت في الصحيح[٣]، وبعد هذه المدة من الهجر والمباعدة، نزلت الآيات الكريمة بأمره في تخيير أزواجه بين مفارقتهن بإنهاء الزوجية أو البقاء مع قلة اليد وضيق الحال، ولهن بذلك من الله حسن العطاء، وعظيم الجزاء:

---

١ بوب به البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة. انظر: أخرجه البخاري (١١٢/٢) برقم: ١٤٢٦، وما بوب به البخاري لم يرد بنصِّه في صحيحه، وإنما ورد في المسند بسند صحيح: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْرِ غِنًى). أخرجه أحمد (٦٩/١٢) برقم: ٧١٥٥، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد، وآخرون. ولفظ «ظهر» مقحمٌ لتوكيد الكلام وإشباعه، كما في قولهم: ظهر القلب، وظهر الغيب، ومثل: «بين أظهرهم» أي: بينهم. انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (١٥٢/٧)، والكلام في مصدر الضابط ومبناه ومعناه كالكلام في مصدر ومبنى القاعدة الفقهية الكبرى: (لا عمل إلا بنية)، فمصدرهما: السنة النبوية، ومبناهما: النفي والإثبات والنكرة في سياق النفي، ومن حيث إضمار المدلول (المقتضي).

٢ انظر: شرح صحيح البخارى، ابن بطال (٤٢٨/٣)، شرح النووي على مسلم (١٢٥/٧)، شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني (٢٨٤/٢)، فتح الباري، ابن حجر (٢٩٤/٣)، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام، ابن أمير حاج (٢٠٨/٣)، تيسير التحرير، البخاري (٦٢/٤).

٣ أخرجه مسلم (١١٠٤/٢) برقم: ١٤٧٨.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٢٨﴾ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾ ﴾ الأحزاب: ٢٨ - ٢٩ ، قال ابن كثير: «فاخترن، رضي الله عنهن وأرضاهن، الله ورسوله والدار الآخرة، فجمع الله لهن بعد ذلك بين خير الدنيا وسعادة الآخرة»[١]، فإذا كان قد وقع ذلك في بيت أطهر الخلق وأكرمهم على الله تعالى فمن الأولى حصول اختلاف غيرِهن من الزوجات على أزواجهن؛ لقلة ذات اليد، وإذا كان هذا مع العدم والقلة فكيف الحال إن تَرَكَ ربُّ المال من يعولهم وأعطى ما يستحقونه غيرهم؟! إنّ مثل هذا الفعل ينافي حِكمة مشروعية الصدقة، وهو أشد في وقوع المحاسدة والمباعدة؛ لكون المنافرة داخل الأسرة والعشيرة الواحدة بالغ الضرر شديد الخطر في استقرارها وتآلف أفرادها، فكان تضييعهم بحجة التصدق على غيرهم من باب تقديم المصلحة المرجوحة على المصلحة الراجحة، ومن باب تقديم المفسدة على المصلحة، قال ولي الله الدهلوي: «ثمَّ كَانَ من النَّاس من يتْرك أَهله وأقاربه، وَيتَصَدَّق على الأباعد، وَفِيه إهمال مَن رعايتُه أوجب...وترك تألف الجماعة القريبة منه، فمست الحاجة إلى سد هذا الباب»[٢]، وقد راعى العلماء ذلك المعنى بين أفراد الأسرة نفسها، قال الغزالي: «ولا ينبغي أن يستأثر عن أهله بمأكولٍ طيبٍ فلا يطعمهم منه، فإن ذلك مما يوغر الصدور، ويبعد عن المعاشرة بالمعروف»[٣]، فكيف الحال إن آثر به غيرهم ممن ليس من أسرته ولا من قرابته؟؛ لهذا كان حرمانهم ضرورياتهم وحاجياتهم بإعطائها غيرهم ضرباً من ضروب الإسراف؛ لقوله: قال تعالى: ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۖ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾ الأنعام: ١٤١ ، قال المفسرون: إذا أعطى الإنسان كل ماله ولم يوصل إلى عياله شيئاً فقد أسرف[٤].

ومعلومٌ أن الاكتفاء المالي وتحسين الوضع الاقتصادي له أثرٌ كبيرٌ في الاستقرار والصلاح الأسري، فالسعة واليسار لا تعادل الضيق والإعسار من حيث السعادة بقضاء الحوائج والتعاون بين الزوجين على الأمور الدينية والدنيوية، وإكرام الأولاد والعدل بينهم في العطية؛ لهذا كان حرص الشريعة على عدم المساس بمقومات الأسرة الحاجية والضرورية تحت أي مسمَّى كان، ما لم يكن لديهم القدر الزائد عن ذلك.

---

١ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٦/٤٠١).

٢ حجة الله البالغة (٢/٧٣).

٣ إحياء علوم الدين، الغزالي (٢/٤٧).

٤ انظر: مفاتيح الغيب (١٣/١٦٥).

الدليل الشرعي:

من القرآن الكريم قوله: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ البقرة: ٢١٩ ، والعفو في أصل كلام العرب: الزيادة والكثرة[١]، واختلف العلماء في المراد منه على ستة أقوال: منها: قول ابن عباس رضي الله عنهما: ما فضل عن الأهل، ومنها: قول مجاهد: صدقة الفرض، وقال أيضاً: الصدقة عن ظهر غنى[٢]، والذي عليه أكثر المفسرين: ما فضل عن الحوائج وعن العيال[٣]، ولا تعارض بين أن يكون المراد من العفو في الآية: الزكاة المفروضة، أو ما فضل عن أهله؛ لأن الزكاة الواجبة تكون بما فضل عن حاجته وأهله.

ومن السنة المطهرة بوّب البخاري في صحيحه بقوله: **(بَابُ لاَ صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْرِ غِنًى)**[٤] وفي الباب حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: **(خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ)**[٥]، قال الطيبي: «يشمل النفقة على العيال وصدقتي الواجب، والتطوع»[٦]، وقال أبو بكر الرازي: «دل على أن سائر الصدقات لا تجب إلا على الأغنياء، وأن الفقير لا صدقة عليه»[٧]، وجعل القدوري دلالته على نفي وجوب الزكاة على الفقير أن الألِف واللام في قوله: (خَيْرُ الصَّدَقَةِ) للجنس، ومن جهة أن الصدقة لو وجبت على الفقير كانت صدقة النافلة من الغني خيراً منها، وهذا لا يجوز، ولإنكار الشارع التصدق بكل المال الملجئ إلى تكفف الناس[٨]، وتبويب البخاري موافقٌ لما في مسند الإمام أحمد من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْرِ غِنًى)[٩]، ودلالة هذا الحديث على الزكاة الواجبة من وجوه، الأول: تنكير لفظ «صدقة» في سياق النفي أفاد عموم كل صدقةٍ نافلة أو واجبة، والثاني: استدلال الفقهاء به في اشتراط الغنى واليسار وهو بلوغ النصاب لوجوب الزكاة[١٠].

---

١ انظر: جامع البيان، الطبري (٣٤٣/٤).

٢ أحكام القرآن، ابن العربي (٢١٤/١).

٣ انظر: تفسير القرآن، السمعاني (٢٢٠/١).

٤ أخرجه البخاري (١١٢/٢) برقم: ١٤٢٦.

٥ أخرجه البخاري (١١٢/٢) برقم: ١٤٢٦.

٦ شرح المشكاة، الطيبي (١٥٦٢/٥).

٧ الفصول في الأصول (١/ ٣٢٣).

٨ انظر: التجريد للقدوري (١٤٠٣/٣).

٩ أخرجه أحمد (٦٩/١٢) برقم: ٧١٥٥، وسنده صحيح كما في تحقيق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد، وآخرون.

١٠ ورد الاستدلال به لذلك في العناية شرح الهداية، البابرتي (٢٨٣/٢). المغني، ابن قدامة (٥١٢/٢).



ومنها قول النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: (...فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ)[١]، ودلالته صريحةٌ في أن الزكاة إنما تجب على الأغنياء

وجعلت السنة المطهرة بلوغ النصاب معياراً لوصف الغنى، روى أبو سعيد الخُدْري رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ مِنَ التَّمْرِ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الوَرِقِ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الإِبِلِ صَدَقَةٌ)[٢]، قال الخطابي: «هذا الحديث أصلٌ في بيان مقادير ما يحتمل من الأموال المواساة وإيجاب الصدقة فيها، وإسقاطها عن القليل الذي لا يحتملها؛ لئلا يجحف بأرباب الأموال ولا يبخس الفقراء حقوقهم»[٣].

ومن المعقول: فإن مقصد وجوب الزكاة إغناء المحتاجين، وخطاب الإغناء إنما يتوجه إلى الأغنياء، أما من يستحق المواساة شرعاً فلا يلزمه مواساة غيره، فلا فائدة من أن يُعطى المحتاج شيئاً من الزكاة ثم يؤخذ منه، كأنْ يأخذ المحتاج شاةً من سائمة الغير صدقةً ويعطي شاةً من سائمته؛ لأنه عبث لا فائدة فيه، والشرع لا يرد إلا بما يفيد[٤]، وقد قام الدليل أيضاً أنها لا تكون إلا فيما أبقى غنى، وهو الأمر الثاني من مدلول الضابط كما سبق في المعنى الإجمالي؛ لأن الصدقة التي لا تبقي غنى لا أجر فيها، بل تحط من أجره؛ لأنها غير مقصودة للشارع، وما تيقن أنه لا أجر فيه فلا يحل إعطاؤه؛ لأنه إفسادٌ للمال، وإضاعةٌ له، وسَرَفٌ حرامٌ[٥].

الحكم الفقهي: تجب زكاة المال ببلوغ النصاب وقد دل عليه النص كما سبق، وقام عليه الإجماع[٦]، واختلفوا في من كان له مال زكوي وبلغ النصاب مع حاجته الأصلية إليه: فعند الحنفية أن الغنى الشرعي مقدرٌ بالنصاب بشرط أن يكون فاضلاً عن الحاجة الأصلية [٧].

ويرى ابن حزم أن من كان له مالٌ مما يجب فيه الصدقة وبلغ النصاب، وهو لا يقوم بعولته؛ لكثرة عياله، أو لغلاء السعر، فهو مسكين، يعطى من الصدقة المفروضة، وتؤخذ منه فيما وجبت من ماله[٨].

١ أخرجه البخاري (١٠٤/٢) برقم: ١٣٩٥، ومسلم (٥٠/١)، برقم: ١٩.

٢ أخرجه البخاري (١١٩/٢) برقم: ١٤٥٩.

٣ معالم السنن (١٣/٢).

٤ انظر: المبسوط، السرخسي (١٦٠/٢).

٥ انظر: المحلى بالآثار، ابن حزم (٢٥٩/٦).

٦ انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣٤٨/٢).

٧ انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (١١٢/١).

٨ انظر: المحلى بالآثار (٢٧٦/٤).

واختلفوا في نصاب زكاة الفطر، فقال الجمهور: وأما زكاة الفطر فتجب على من قدر عليها، ومعياره أن يكون عنده فضلٌ عن قوت يومه وليلته[١]، وقال أبو حنيفة: بوجوب زكاة الفطر على من يملك مقدار النصاب مائتي درهم، أو ما قيمتها، فاضلٌ عن مسكنه[٢]، واستدل ابن العربي من المالكية بحديث: (لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْرِ غِنًى) على صحة ما ذهب إليه أبو حنيفة من أنه لا تجب زكاة الفطر إلا على من يملك نصاب الزكاة الأصلية فإنه إذا لم يكن غنياً فلا تلزمه الصدقة[٣]، وضعّفه العراقي؛ لأنه مُعارضٌ بعموم: (فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر من رمضان على الناس)[٤]، فيدخل في فرضها الغني والفقير، وعلى مذهب الجمهور فإن زكاة الفطر مخصصةٌ من عموم الضابط.

الفروع الفقهية:

الحوائج الأصلية للإنسان من المسكن، والمركب، والملبوس لا تعد مالاً فاضلاً؛ لأن الذي تعلقت به حاجة الإنسان في حكم المستهلك، فلا يمنع عنه بذلك الزكاة، لا تؤخذ به الزكاة، ولا يجب عليه بها النفقة على قريبه المحتاج؛ لأنها بمنزلة قوته الضروري[٥].

تفريق الحنفية بين وجوب الزكاة على المدين ووجوب كفارة الأيمان عليه بالمال؛ بأن الدَّين يمنع من وجوب الزكاة ولا يمنع من وجوب الكفارة؛ لأن الدين ينافي الغنى واليسر، والزكاة إنما وجبت بصفة اليسر من أجل إغناء الفقراء، فاشتُرط في الغنى الكمال وهو اليسر، فلما أسقط الدَّين الكمال لم يجب عليه الإغناء وإنما صار ممن تحلّ لهم الصدقة، ولا يلزم منه أن يكون الدين مانعاً من وجوب كفارة الأيمان بالمال فيجزئه الصوم؛ لأنه لم يُشترط في الكفارة كمال صفة الغنى في المخاطب بها؛ لأنها لم تشرع في الأصل لإغناء الفقراء شكراً للغنى، وإنما شرعت ساترةً أو زاجرةً جزاءً للفعل، بدليل أنها تتأدّى بالتحرير، وبالصوم، ولا إغناء فيهما[٦].

اعتبار الشارع مبدأ الغنى في وجوب الزكاة وجعْل النصاب معياراً للغنى دليلٌ على وجوب النفقة على الأهل والعيال؛ لتقديمهم على غيرهم من المحتاجين، وقد نقل القرطبي الإجماع على وجوب النفقة على الأهل والعيال[٧].

---

١ انظر: المغني، ابن قدامة (٩٤/٣)، حاشية الروض المربع، ابن القاسم (٢٧١/٣).

٢ انظر: البناية شرح الهداية، العيني (٤٨١/٣).

٣ المسالك في شرح موطأ مالك، ابن العربي (١٣٧/٤).

٤ طرح التثريب في شرح التقريب، العراقي (٦٦/٤).

٥ انظر: القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ص٩٩.

٦ انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢٠٧/١-٢٠٩).

٧ انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٣٢/٥).



لا تحل الصدقة لمن هو محتاجٌ إلى ما يتصدق به في كفايته وكفاية من تلزمه كفايته[1].
لما كان إنفاق جميع المال من شأنه إلحاق الضرر برب المال ومن يعولهم، كان مستنكرا ما لم تكن مصلحة أخرى أكبر منه، فالقرافي لما نقل عن سحنون قوله: (لو لم يُبق المتصدق ما يكفيه ردت الصدقة)، وعن الإمام مالك (جواز الصدقة بجملة المال؛ لفعل الصديق رضي الله عنه)[2] استحسن القرافي قول سحنون لأن صدقته –رضي الله عنه– إنما كانت لتأليف الناس واستنفاذهم من الكفر[3].
الضيافة الواجبة لا تجب إلا على من عنده فضلٌ عن قوته وقوت عياله[4]؛ فإذا كانت الزكاة ركن الإسلام لا تجب إلا بذلك الشرط، فمن الأولى ما هو دونها من الواجبات.

المبحث الثاني: (كل قرابةٍ أحق بالزكاة ما لم تجب لهم النفقة)[5]:

المعنى الإجمالي: إذا تحقق الغنى موجِبُ الزكاة، وانتفى المانع من وجوبها فإن الأسرة والعشيرة لا تزالُ حاضرةً في أحكام الشريعة بما يعزز معنى الألفة؛ فتكون الأحقية والأولوية في صرف الزكاة لقرابة وعشيرة المزكي ما لم تجب عليه نفقتهم، ويستغنوا بها عن زكاته.

وجه الدلالة على الألفة: في صرف ربِّ المال زكاتَه إلى أقربائه من أسرته وعشيرته جبرٌ للخاطر، وقطعٌ للتدابر، وإشاعةٌ للمودة، وبهذا المعنى علل ابن حجر الهيتمي استحباب تخصيص الأقارب بالصدقة، فذَكَر أنه نُقل عن أبي علي الطبري والسرخسي وغيرهما من الشافعية استحبابهم أن يقصد المتصدق بصدقته مِن أقاربِه أشدهم له عداوة؛ ليتألف قلبه، ويرده إلى المحبة والألفة، وإذا استوى الأقارب في الصدقة والعداوة فالأفضل تقديم الأقرب، فالأقرب من المحارم[6]، وقال ابن قدامة في معرض الكلام عمن تحل له الزكاة مع الغنى: «ويجوز أن يعطي الإنسان ذا قرابته من الزكاة؛ لكونه غازياً، أو مؤلفاً، أو غارماً

---

١ انظر: التنبية في الفقه الشافعي (ص٦٤).

٢ عن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يقول: «أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا أَنْ نَتَصَدَّقَ، فَوَافَقَ ذَلِكَ مَالًا عِنْدِي، فَقُلْتُ: الْيَوْمَ أَسْبِقُ أَبَا بَكْرٍ إِنْ سَبَقْتُهُ يَوْمًا، فَجِئْتُ بِنِصْفِ مَالِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ r: (مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ؟)، قُلْتُ: مِثْلَهُ، قَالَ: وَأَتَى أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِكُلِّ مَا عِنْدَهُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ r: (مَا أَبْقَيْتَ لِأَهْلِكَ؟) قَالَ: أَبْقَيْتُ لَهُمُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، قُلْتُ: لَا أُسَابِقُكَ إِلَى شَيْءٍ أَبَدًا. أخرجه أبو داود (٢/١٢٩)، برقم: ١٦٧٨، واللفظ له، والترمذي (٥/٦١٤)، برقم: ٣٦٧٥ ، وقال: (هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ).

٣ انظر: الذخيرة، القرافي (٦/٢٥٩).

٤ انظر: جامع العلوم والحكم، ابن رجب(١/٣٦٠).

٥ قال القاضي عبد الوهاب: «كل من لا تجب نفقته بحال، جاز أن تدفع إليه الزكاة، كابن العم والأجنبي» الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٤٢١).

٦ انظر: إتحاف ذوي المروة والإنافة بما جاء في الصدقة والضيافة (ص١٦٣) باختصار.

في إصلاح ذات البين»[١]، فجعل المؤالفة، والمصالحة في ذات البين، علةً لجواز إعطاء القرابة من الزكاة، وليس لمجرد الفقر والحاجة، وعلق النووي على حديث أبي طلحة الذي سيأتي في الأدلة بقوله: «القرابة يُرعى حقها في صلة الأرحام وإن لم يجتمعوا إلا في أبٍ بعيدٍ؛ لأن النبي ﷺ أمر أبا طلحة أن يجعل صدقته في الأقربين، فجعلها في أبي بن كعب وحسان بن ثابت، وإنما يجتمعان معه في الجد السابع»[٢].

الدليل الشرعي:

جعل الله الأولوية في النفقة النافلة والواجبة للقرابة: **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ **يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ** ﴿٢١٥﴾ ﴾ البقرة: ٢١٥ ، روي عن الحسن البصري أن الآية في الزكاة والتطوع جميعاً، وأنها ثابتة الحكم غير منسوخةٍ[٣]، ودلالة الآية على الضابط في ترتيب أولويات الإنفاق المندوب والواجب، وأن العشيرة الأقربين أولى من غيرهم، وشرط دفع الزكاة لهم أن لا يكونوا ممن تجب نفقتهم عليه، وأما من تجب نفقتهم عليه كالوالدين فالمراد من الإنفاق عليهم: إما الإنفاق المندوب، أو الواجب من غير الزكاة في حال كون المنفِق غنياً ووالدَيه محتاجَين، أو الواجب من الزكاة في حال كونهما غارمين، أو كانوا فقراء وهو عاجزٌ عن نفقتهم، كما سيأتي في فروع الضابط[٤]، قال محمد أبو زهرة: «ويفضل الأقرب فالأقرب ويبدأ بالوالدين...ولأن الإسلام أقام على دعامة الأسر المتحابة المتعاونة المتكاتفة، والأسرة مقصورة على الأبوين والأولاد، بل هي ممتدة إلى أن تشمل الأقارب»[٥].

بوَّب البخاري: باب الزكاة على الأقارب[٦]، وفيه قول النبي ﷺ لزينب امرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما لما أرادت أن تتصدق بحُليّ لها: (زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم)[٧]، والقول بأن المراد بالحديث صدقةُ التطوع بدليل الإجماع على أن الولد لا يُعطى من الزكاة الواجبة تأويلٌ فيه نظر؛ لأن الذي يمتنع إعطاؤه من الصدقة الواجبة هو من يلزم المعطي نفقته، والأم لا يلزمها نفقة ولدها مع وجود أبيه[٨].

---

١ المغني (٤٨٨/٢).

٢ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي (٨٦/٧).

٣ انظر: أحكام القرآن، الجصاص (٣٩٩/١).

٤ انظر: أحكام القرآن، الجصاص (٣٩٩/١).

٥ زهرة التفاسير (٥٢١/١).

٦ صحيح البخاري (١١٩/٢).

٧ أخرجه البخاري (١٢٠/٢) برقم: ١٤٦٢.

٨ انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (٣٣/٩).



عن سلمان بن عامر الضَّبِّيّ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (الصَّدَقَةُ عَلَى الْمِسْكِينِ صَدَقَةٌ، وَعَلَى ذِي الْقَرَابَةِ اثْنَتَانِ: صَدَقَةٌ وَصِلَةٌ)[١]، استشهد ابن قدامة بعموم هذا الحديث على جواز صرف الزكاة للأقارب، قال: «فلم يشترط نافلةً ولا فريضةً، ولم يُفرِّق بين الوارث وغيره»[٢].

لما أنزل الله قَالَ تَعَالَى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ﴿٩٢﴾﴾ آل عمران: ٩٢، قَالَ أَبُو طَلْحَةَ: أُشْهِدُكَ يَا رَسُولَ اللهِ، أَنِّي قَدْ جَعَلْتُ أَرْضِي بَرِيحَا لِلَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (اجْعَلْهَا فِي قَرَابَتِكَ) فَجَعَلَهَا فِي حَسَّانَ بْنِ ثَابِتٍ وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ[٣]، والإنفاق في الآية يعم الواجب الذي منه الزكاة، ويعم المندوب[٤]، ويؤيده أن البخاري أورد هذا الحديث في باب الزكاة على الأقارب[٥]، وعلّق الكرماني على هذا التبويب أن البخاري أثبت للزكاة حكم الصدقة من باب القياس عليها[٦].

الحكم الفقهي: أجمع العلماء على أن الزكاة لا يجوز دفعها إلى الوالدين في الحال التي يجب على الولد النفقة على والديه؛ لأن دفع زكاته إليهما تغنيهما عن نفقته، فكأنه دفعها إلى نفسه، وأجمعوا على أنها لا تدفع إلى الزوجة؛ لأن نفقتها على زوجها، وهي غنية بغناه[٧]، واتفقت المذاهب على جواز إعطاء المزكي زكاة ماله إلى قرابته الذين لا تلزمه نفقتهم واختلفوا في بعض التفصيل:

فيجوز عند أبي حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن للرجل الذي يعول أخاه، أو أخته، أو عمه أن يعطيهم من الزكاة إلا أن يكون القاضي فرَض عليه نفقة أحدٍ منهم؛ لزمانته فلا يجوز أن يعطيهم زكاة ماله ويحسبها من نفقتهم، وإن لم يحسبها من النفقة عليهم جاز، ويجوز عند أبي حنيفة وأبي يوسف أن يتصدق الرجل الغني على ولده الكبير ولا يجوز على الصغير[٨].

---

١ أخرجه ابن ماجه (٥٩١/١)١٨٤٤، والترمذي (٣٧/٣)، برقم: ٦٥٨، والنسائي (٩٢/٥)، برقم: ٢٥٨٢، وصححه الألباني: انظر: مشكاة المصابيح (٦٠٤/١)، برقم: ١٩٣.

٢ المغني، ابن قدامة (٤٨٣/٢).

٣ أخرجه مسلم (٦٩٤/٢)، برقم: (٩٩٨).

٤ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (٢٨/٢).

٥ صحيح البخاري (١١٩/٢).

٦ انظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٥/٨).

٧ انظر: الإجماع لابن المنذر (ص٤٨-٤٩)، المغني، لابن قدامة (٤٨٢/٢).

٨ انظر: عيون المسائل، السمرقندي (ص٣٩-٤٠).

ويرى الإمام مالك جواز إعطائها الأقارب المحتاجين الذين لا تلزمه نفقتهم بشرط أن لا يلي رب المال ذلك هو بالدفع إليهم، وإنما يدفع زكاة ماله إلى من يثق به ليقسمها، فإن أعطاها الناظر الذي استنابه رب المال على وجه الاجتهاد من غير أمره جاز[١]، وقال القاضي عبد الوهاب: «كل من لا تجب نفقته بحال، جاز أن تدفع إليه الزكاة، كابن العم والأجنبي»[٢]، واتفق الشافعية كما ذكر النووي على استحباب تخصيص الأقارب في الزكاة والكفارة وصدقة التطوع إن كان في الأصناف أقاربٌ له لا يلزمه نفقتهم[٣].

وقال الإمام الشافعي: «وأحب إلي ذوو رحمه إن كان لا تلزمه نفقتهم بحال»[٤]، وذلك أن الأقارب ضربان كما ذكر الماوردي: من تجب نفقاتهم كالآباء والأبناء إذا كانوا فقراء زمنى، فلا يجوز أن يدفع الزكاة إليهم؛ لأنه يجب عليه أن يُخرج الزكاة عنهم، الثاني: أن لا تكون نفقاتُهم واجبة، كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال، والخالات فالأولى إذا كانوا من أهل الصدقة أن يخصَّهم بها صلةً لرحمه، وبراً لأهله وأقاربه[٥].

وعند الإمام أحمد إذا استوت القرابة وغير القرابة في الفقر، فالقرابة أولى إذا لم يدفع بها عن نفسه مذمّة[٦]، وذكر ابن قدامة جواز دفع الزكاة إلى من لا يورث من سائر الأقارب، وإن كان بينهما ميراث كالأخوين اللذين يرث كل واحدٍ منهما الآخر، ففيه روايتان عن الإمام أحمد؛ إحداهما: يجوز لكل واحدٍ منهما دفع زكاته إلى الآخر، وهي الظاهرة عنه، وذكر ابن قدامة أن هذا قول أكثر أهل العلم[٧]، وفي المبدع: «ويستحب للمالك صرفها إلى أقاربه الذين لا تلزمه مؤنتهم...ويقدم الأقرب والأحوج، فإن كان الأجنبي أحوج، أعطي الكل، ولم يحاب بها قريبه، والجار أولى من غيره، والقريب أولى منه، نص عليه»[٨].

واختلفوا في حكم دفع المرأة زكاة مالها إلى زوجها المحتاج على قولين الأول: لا يجوز، وهو

---

١ انظر: المدونة، مالك بن أنس (٣٤٤/١).

٢ قال القاضي عبد الوهاب: «كل من لا تجب نفقته بحال، جاز أن تدفع إليه الزكاة، كابن العم والأجنبي» الإشراف (٤٢١/١).

٣ المجموع شرح المهذب (٢٣٨/٦).

٤ مختصر المزني (١٥١/٨).

٥ انظر: المجموع شرح المهذب (٢٢٠/٦).

٦ انظر: مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله، أحمد بن حنبل (ص١٤٩).

٧ انظر: المغني لابن قدامة (٤٨٣/٢).

٨ المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن مفلح (٤١٨/٢).



قول أبي حنيفة ومالك[١]، والثاني: يجوز، وهو قول الشافعي، وأحمد[٢]، ومن الحنفية أبي يوسف ومحمد؛ لعموم لفظ «الفقراء» في آيات وأحاديث الزكاة[٣]، ولأنه لا تجب نفقته فلم يمنع دفع الزكاة إليه كالأجنبي[٤]، ولأدلة الضابط السابق ذكرها.

الفروع الفقهية: وهي كثيرة، منها الضوابط الكلية، ومنها الأحكام الجزئية، ومن الضوابط:

كلّ من كانت نفقته واجبةً بالاتفاق على إنسانٍ موسرٍ من أقاربه، فإنه لا يجوز أن يدفع إليه الزكاة، ومن كان وجوب نفقته على الاختلاف فإنه يجوز دفع الزكاة إليه[٥].

يُعطي مِن أقاربه في كفارة اليمين مَن يجوز له إعطاؤهم من زكاة ماله؛ لأن الكفارة حقٌّ مالٍ يجب لله تعالى، فجرى مجرى الزكاة[٦]، وإنما جعلناه ضابطاً؛ لأنه ينبني عليه من الفروع في كفارة اليمين مثل الذي ينبني عليه من الفروع في زكاة المال.

ومن الأحكام الجزئية المبنية على الضابط الأصل:

جواز النفقة على أقاربه بنية الزكاة مالم يُحكم عليه بنفقتهم[٧]، ومنها: لو أخر ربُّ المال الزكاة فليس للفقير أن يطالبه، ولا أن يأخذ ماله بغير علمه، وإن أخذ كان لصاحب المال إن كان في قرابته أو في قبيلته من هو أحوج من هذا الرجل أن يسترده إن كان قائماً، وَيُضَمِّنَهُ إن كان هالكاً[٨].

ما ورد في مسائل أبي الوليد ابن رشد أن من وضع زكاته كلها في قرابته، أجزأه ذلك[٩].

قول ابن القصار إذا أعطى أحد الزوجين الآخر ما يقضي به دينه جاز؛ لعدم عود المنفعة، وهذا يقتضي أن الدفع للأب؛ لوفاء الدين جائزٌ إلا أن يكون الدين لأحد الأبوين على الآخر وصاحب الدين فقير[١٠].

١ انظر: التجريد، القدوري (٤٢١٩/٨)، المدونة (١/ ٣٤٥).

٢ انظر: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، البكري (٢٢٧/٢)، الشرح الكبير على متن المقنع، أبو الفرج ابن قدامة (٧١٤/٢).

٣ انظر: التجريد، القدوري (٤٢١٩/٨).

٤ انظر: الشرح الكبير على متن المقنع، أبو الفرج ابن قدامة (٧١٤/٢).

٥ انظر: عيون المسائل، السمرقندي (ص٤٠).

٦ انظر: المغني، ابن قدامة (٥٤٢/٩).

٧ انظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص١٤٣).

٨ انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢٢٧/٢).

٩ انظر: مسائل أبي الوليد ابن رشد (١٢٥٧/٢).

١٠ انظر: الذخيرة، القرافي (١٤٢/٣).

جواز صرف سهم الغارمين من الأب لابنه المدين؛ لأن القرابة لا توجب قضاء الدين، فالقريب كالأجنبي فيه، والزوج كالأجنبي في جواز صرف سهم المسكنة إلى زوجته؛ لأن نفقة الزوجية لا تسقط بوقوع الكفاية، وهو بعكس الولد، فإن نفقته على أبيه تسقط بكفايته؛ لهذا لا يجوز بالاتفاق صرف الأب الزكاة إلى ولده الفقير أو المسكين من سهم الفقراء أو المساكين[١].

جواز دفع الزكاة لأخته المتزوجة، إن كان زوجها مُعسِراً، أو كان مُوسِراً ومهرها أقل من النصاب[٢]، ومنها: جواز صرف الزكاة إلى أبنائه الكبار القادرين على الكسب ولا كسب يكفيهم[٣].

جواز دفعها للمجاهد، والغارم في إصلاح ذات البين، وإن كانوا من أقاربه.

جواز دفع زكاة مال أولاد البنت لجدتهم الفقيرة والمدينة، إذا كانت محتاجة لزكاتهم، ولم تكن مستغنية بنفقتهم؛ لقضاء دينها، وكذلك دفعها إلى سائر الأقارب؛ لأجل الدين[٤].

وفي فتاوى اللجنة الدائمة: إذا كان الزوج فقيراً فلإخوان زوجته أن يعطوه من زكاة أموالهم، ولإخوان هذه الزوجة أن يعطوا أختهم من زكاة أموالهم، وإذا كان للزوجة مالٌ وجبت فيه الزكاة فلها أن تعطي زكاة مالها لزوجها[٥].

---

١ انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (٥٤٤/١١).

٢ انظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص٤٤٥).

٣ انظر: الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي (٦٦/٢).

٤ انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩٠/٢٥-٩١).

٥ انظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٥٦/١٠).

المبحث الثالث: (لا تُنقل الزكاة إلا لمصلحة)[١]:

المعنى الإجمالي: منع نقل الزكاة إلى غير بلد المزكي ما لم يكن في نقلها مصلحة راجحة، كأن تنقل إلى ذوي القربى، أو إلى من هم أحوج في بلدةٍ أخرى، وغيرها من المصالح الراجحة التي يراها ولاةُ كل بلدٍ، والتي تختلف باختلاف البلاد، والأحوال، وكذلك باختلاف مذهب كل بلدٍ.

وجه الدلالة على الألفة: يظهر معنى الألفة في المنع والاستثناء؛ ولهذا فإن الضابط يستقيم أن يكون ضابطين:

الأول: لا تنقل الزكاة: وتظهر مصلحة الألفة في المنع من نقلها في تعليل الحنفية ذلك بأن في إعطائها أهل بلد المزكي رعاية حق الجوار؛ لأن رعاية حق الجوار مما يجب، ومهما كانت المجاورة بقدر كانت رعايتها أوجب[٢]، ورتبوا الأفضلية في صرفها بما يضمن معنى الألفة بناء على رعايّة حق الجوار، فجعلوها أولاً إلى الإخوة والأخوات، ثم إلى أولادهم، ثم إلى الأعمام والعمات، ثم إلى أولادهم، ثم إلى الأخوال والخالات، ثم إلى أولادهم، ثم إلى ذوي الأرحام من بعدهم، ثم إلى الجيران، ثم إلى أهل حرفته، ثم إلى أهل مصره أو قريته[٣]، وعلل اللخمي من المالكية عدم الجواز حتى لا يُكلفوا أن يطلبوا زكوات قومٍ آخرين في بلد آخر، أو يقيموا على خصاصة بين أغنياء بلدهم، أو يكلف من هو بينهم من الأغنياء مواساتهم، فيكون قد كلفوا زكاةً أخرى[٤]، وعلله ابن الحاج منهم بأن فقراء أهل كل بلدٍ شركاء لأغنيائه في مالهم الذي تجب فيه الزكاة بذلك القدر الذي وجب لهم، ونقله عنهم إلى غيرهم فيه غصبٌ لما استحقه فقراء ذلك الموضع في عين ذلك المال[٥]. وعلله الشافعية بما في نقلها من إيحاش وإيلام أصناف البلد المستحقين لها بعد امتداد أطماعهم إليها، وتعلق آمالهم بها[٦]، وعلته عند الحنابلة أيضاً بما تقتضيه الألفة وهو أن فقراءَ أهلِ كل مكانٍ إنما يَعْلَمُ بهم غالباً أهلُهُ ومن قَرُبَ منهم، وأطماعُهُمْ تتعلَّق بزكاةِ مالِ البلدِ، ولهم حرمة قرب الدار، فَمُنِعَ من النقل، ليستغْنُوا بها غالباً[٧]؛ ولوجوب

١ مصدر تكوينه استقراء أقوال العلماء وتعليلاتهم في منع نقل الزكاة ووجوه استثناءاتهم من ذلك الأصل بما يحقق مصلحة الألفة.

٢ انظر: البناية شرح الهداية (٤٧٩/٣).

٣ انظر: فتح القدير، الكمال ابن الهمام (٢٨٠/٢)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (١٣٢/١).

٤ انظر: التبصرة للخمي (٩٤٥/٣).

٥ انظر: المدخل، ابن الحاج (٧٠/٤).

٦ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (٢٢٠/٦)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤٠٣/١)، الفقه المنهجي (٦٣/٢).

٧ انظر: نيل المارب بشرح دليل الطالب، الشيباني (٢٦٢/١).

نفقة الفقير على من علم بحاله، وهم على علمٍ به، ولوجوب بذل الطعام للمضطر وحرمة نقله عنه إلى مضطرٍ أو محتاج في مكانٍ آخر؛ لما أخرجه أحمد من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ: (...وَأَيُّمَا أَهْلُ عَرْصَةٍ أَصْبَحَ فِيهِمُ امْرُؤٌ جَائِعٌ، فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُمْ ذِمَّةُ اللهِ تَعَالَى)[١]. وعلله الشيخ ابن عثيمين بخمسة وجوه، منها ما سبق من تعلق أطماعهم بها، ومنها: أن أهل البلد أقرب الناس إليك، والأقربون أولى بالمعروف، ومنها: ما في إعطاء أهل البلد من غرس بذرة المودة والمحبة بين المزكي والمحتاجين، وأن لهذا أثراً كبيراً للتعاون فيما بين أهل البلد[٢].

والضابط الثاني: تنقل الزكاة للمصلحة، ودلالته على الألفة في الاستثناء فتظهر بظهور الأحوال التي استثنيت من أصل المنع، فالحنفية لما استثنوا جواز نقلها إلى قرابةٍ، أو أحوج، أو من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو إلى طالب علمٍ كما سيأتي قد عللوا ذلك أيضاً بما لا يبعد عن مقصد الألفة، فجواز نقلها إلى الأقرب؛ لما فيه من الجمع بين الصدقة وصلة الرحم، وأما الأحوج الذي ليس من أهل البلد؛ فلأن المقصود من الزكوات سد خلة الفقير فمن كان أحوج كان أولى وإن لم يكن من أهل البلد[٣]، وأما نقلها من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو إلى طالب علم فأصله مراعاة الأفضل ولو لم يكن من أهل البلد، لأن فقراء دار الإسلام أفضل من فقراء دار الحرب، ولأن التصدق على العالم الفقير أفضل من غير العالم[٤].

الدليل الشرعي: ما ورد من جواز صرفها لعموم الفقراء، كما في قوله تعالى: **قَالَ تَعَالَىٰ**: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ ۝٦٠﴾ التوبة: ٦٠ [التوبة: ٦٠]، وقوله ﷺ: (فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ)[٥]، وكان سبب الخلاف في الضابط كما سيأتي في المراد من هذه الآية وهذا الحديث: هل يحمل

١ انظر: الفروع وتصحيح الفروع (٤/٢٦٤)، والحديث أخرجه أحمد (٨/٤٨١-٤٨٢) برقم: ٤٨٨٠، وقال المحققون له: إسناده ضعيف لجهالة أبي بشر.

٢ انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع (٦/٢٠٩).

٣ انظر: العناية شرح الهداية (٢/٢٨٠).

٤ انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم (٢/٢٦٩).

٥ صحيح البخاري، (٢/١٠٤) برقم: ١٣٩٥. رواه ابن عباس رضي الله عنهما من حديث النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن.



على فقراء المسلمين فيجوز نقلها؟ أو فقراء أهل الموضع فلا يجوز نقلها؟[١]، وقد ورود الشرع بجواز نقل الزكاة للمصلحة بدليل ما أخرجه يحيى بن آدم عن طاوس قَالَ: قَالَ مُعَاذٌ بِالْيَمَنِ: «ائْتُونِي بِخَمِيسٍ أَوْ لَبِيسٍ آخُذُهُ مِنْكُمْ مَكَانَ الصَّدَقَةِ، فَإِنَّهُ أَهْوَنُ عَلَيْكُمْ، وَخَيْرٌ لِلْمُهَاجِرِينَ بِالْمَدِينَةِ»[٢] فقالوا الأقارب مع وجود الفقر أولى، وإن كانوا في بلدةٍ أخرى[٣] وبدليل الإجماع السكوتي، فقد كان عدى بن حاتم ينقل صدقة قومه إلى أبي بكر بالمدينة، فلم ينكر ذلك عليه أحد من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين[٤].

الحكم الفقهي: والضابط يتضمن حكمين، الأول: وهو الأصل عدم جواز نقل الزكاة من بلد المزكي، والثاني: استثناء جواز نقلها للمصلحة، فأما الأصل فقد اتفق الفقهاء على أنه إذا كان المزكي في بلدٍ، وماله معه في نفس البلد، فإن أولى الناس بزكاة هذا المال أهل البلد الذي هو فيه، وأما استثناء جواز نقلها فقد اتفقوا أيضاً إذا فاضت الزكاة في بلدٍ عن حاجة أهلها على جواز نقلها[٥]، واختلفوا في حكم نقلها مع حاجة أهل البلد فكره الحنفية نقل الزكاة إلى غير بلد المزكي، واستثنوا إذا كان نقلها إلى قرابةٍ، أو أحوج، أو من دار الحرب إلى دار الإسلام، أو إلى طالب علمٍ[٦]، وعند المالكية لا يجوز نقلها من موضعها إلا أن تكون حاجة غيرهم أعظم[٧]، ومثلوا للمصلحة التي يجوز عندها النقل أن تنزل بقوم سِنَة، فتنقل إليهم لتغليب أحد الضررين؛ لأن الغالب فيمن نزل بهم ذلك، فنقلها إليهم لتحيا بها النفوس، ولا يخشى ذلك على من تنقل عنهم[٨]، أو غلاء يقع في موضعٍ آخر غير بلد الزكاة فتزيد حاجتهم بسبب ذلك[٩]، أو أن يكون الخارج

١ انظر: التنبيه على مبادئ التوجيه، أبو الطاهر المهدوي (٢/٨٣٩).

٢ الخراج (ص١٤٧)، قال ابن حجر عن لإخراج البخاري له معلقاً: «هذا التعليق صحيح الإسناد إلى طاوس لكن طاوس لم يسمع من معاذ فهو منقطع...إلا أن إيراده له في معرض الاحتجاج به يقتضي قوته عنده وكأنه عضده عنده الأحاديث التي ذكرها في الباب» فتح الباري (٣/٣١٢).

٣ انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، العيني (١/٣٠٥).

٤ انظر: شرح صحيح البخارى، ابن بطال (٣/٥٤٨).

٥ انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٤٤/٦١) ، (٢٣/٣٣١).

٦ انظر: التجريد، القدوري (٨/٤١٩٢)، والأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص١٤٢).

٧ انظر: المدونة (١/٣٣٦)، المدخل، ابن الحاج (٤/٧٠)، التنبيه على مبادئ التوجيه، (٢/٨٣٩).

٨ انظر: التبصرة للخمي (٣/٩٤٥).

٩ انظر: المدخل، ابن الحاج (٤/٧٠).

عن مسافة القصر مساوياً لفقراء موضع الوجوب، أما إن كان أعدم فهو أولى[١]، وعند الشافعية يجب صرف الزكاة في البلد الذى فيه المال وهو الأصح بالنسبة للساعي كما ذكره البغوي في التهذيب، والعمراني في البيان[٢]، وذكر النووي أن الأصح بالنسبة للإمام والساعي جواز نقلها وتفرقتها حيث شاؤا[٣]، وعند الحنابلة يحرم نقلها من بلدها إلى مسافة قصرٍ مطلقاً [٤]، وهو المذهب، وعليه لا فرق بين أن يكون لرحمٍ وشدة حاجةٍ أو لا[٥]، وفي رواية يجوز نقلها إلى الثغر؛ لأن مرابطة الغازي بالثغر قد تطول ولا يمكنه المفارقة، وفي رواية أخرى بجواز نقلها إلى غير الثغر أيضا[٦].

الفروع الفقهية:

إذا كان لرجلٍ مالٌ في يد شريكه الذي في غير مِصْرِه، فإنه يصرف الزكاة إلى فقراء الموضع الذي فيه المال دون المصر الذي هو فيه، والأصل أن في الزكاة يعتبر مكان المال وفي الفطرة عن نفسه مكانه[٧].

ما ذكره الجويني عن بعض مشايخ الشافعية أن الساعي على الزكاة إذا صادف رجلاً ممن تجب عليه الزكاة بقريةٍ محصورة المساكين وفي يده نصابٌ من المال، فطالبه بالزكاة، فامتنع قائلاً: إنها وديعةٌ عندي، أو إنها ملكي غير أن الحول لم يحل عليها، أو إني بعتها في أثناء الحول ثم اشتريتها، أو قال: المال مالي والحول حائل، ولكني قد أديت الزكاة، استحلفه الساعي، فإن حلف سقطت المطالبة، فإن نكل رب المال عن اليمين فعلى القول بعدم جواز نقل الزكاة ترد اليمين على أهل السهمان في جميع هذه المسائل، ووجهه على قول منع النقل يجب صرف الزكاة إليهم، ولا يجوز حرمانهم، فتعيَّنُوا للاستحقاق، ونزلوا منزلةَ من يستحق ديناً [٨].

إذا كان الأجنبي أقرب إلى جوار رب المال بالسكنى، وله أيضاً قريبٌ بالنسب لم يخرج

---

١ انظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٣٤٦/١).

٢ انظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٢٠٣/٥)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٤٣٦/٣).

٣ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (١٧٥/٦).

٤ انظر: شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٤٥١/٢)، نيل المارب بشرح دليل الطالب، الشيباني (٢٦٢/١).

٥ انظر: المبدع في شرح المقنع (٣٩٦/٢).

٦ انظر: الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح (٢٦٣/٤).

٧ انظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (١٣١/١).

٨ انظر: الجمع والفرق، الجويني (٥٩/٢-٦٣) ، (١٣٧/٣).



عن البلد لكنه أبعد من جاره الأجنبي، فالقريب بالنسب أولى؛ لأنه قد حصل له حق الجوار، وزاد على الأجنبي بالقرابة، وإن كان القريب خارج البلد، في بلدٍ آخر، فهل يجزئه نقل الصدقة إليه، فيه قولان عند الشافعية كما لو نقلها إلى أجنبي[١].

ما ذكره البغوي أنه يبنى على عدم جواز نقل الزكاة وجوب استيعاب المالك جميع الأصناف المذكورين في الآية، ويبنى على جواز نقلها استحباب استيعابهم من غير إيجاب[٢].

إذا عدم في بلدٍ جميع الأصناف وجب نقل الزكاة إلى أقرب البلاد إلى موضع المال، فإن نقل إلى الأبعد كان على الخلاف في نقل الزكاة، وإن عدم بعضهم: فبناءً على جواز نقل الزكاة فإنه يجوز نقل نصيب المعدوم إلى ذلك الصنف بأقرب البلاد، وبناء على عدم جواز نقل الزكاة فوجهان مشهوران عند الشافعية: الأول: يُغلَّب حكم الأصناف فينقل، والثاني: يغلب حكم البلد فيرد على باقي الاصناف في البلد؛ لان عدم الشئ في موضعه كعدمه مطلقاً، كما أن من عدم الماء تيمم مع أنه موجودٌ في موضع آخر[٣].

أن محل التضحية موضع المضحي سواءً كان بلده أو موضعه من السفر، وفي نقل الأضحية وجهان للشافعية تخريجاً من نقل الزكاة[٤].

أن الأصح كما ذكره الرافعي من الشافعية جواز نقل ما وصى به للفقراء والمساكين عن بلد المال، ويقدم أقارب الموصي الذين لا يرثون ثم جيرانه، ثم معارفه، قياسا على جواز نقل الزكاة[٥].

يُفرّق لحم الهدي يختص بفقراء الحرم، ولا يجوز نقله عنهم؛ وهو قياس قول الإمام أحمد على كراهة نقل الزكاة إلى بلد تقصر فيه الصلاة؛ ولأن حقوق الله تعالى على ضربين: حق على البدن، وحق في المال، ومن حقوق الأبدان ما يختص بمكان وهو الوقوف، والطواف، والسعي، فجاز أن يكون من حقوق الأموال ما يختص بمكان[٦].

أن أجرة نقل الزكاة على القول به عند الحنابلة على رب المال، كالوزن والكيل، والمسافر بالمال في البلدان يزكيه في الموضع الذي إقامة المال فيه أكثر، على الصحيح من المذهب؛

١ انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٣/٤٣٦).

٢ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (٦/٢١٧).

٣ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (٦/٢٢٥).

٤ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (٨/٤٢٥).

٥ انظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج (٦/٢٩٠).

٦ انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (١/٢٣٤).

لتعلق الأطماع به غالبا، ولا يجوز نقل الزكاة لأجل استيعاب الأصناف بناء على القول بوجوب استيعابها، إذا تعذر بدون النقل[1].

قرر مجمع البحوث الإسلامي في مؤتمره الثاني ورأت ندوة قضايا الزكاة المعاصرة الأولى والندوة الثانية، ولجنة الفتوى في وزارة الأوقاف بدولة الكويت، والهيئة الشرعية لبيت الزكاة الكويتي أن الأصل في صرف الزكاة أن توزع في موضع الأموال المزكاة لا موضع المزكي، ويجوز نقل الزكاة عن موضعها لمصلحة شرعية راجحة، ومن وجوه المصلحة للنقل: نقلها إلى مناطق المجاعات والكوارث التي تصيب بعض بلاد المسلمين في العالم، وعندما تفيض عن حاجة فقراء البلد، نقلها إلى أقرباء المزكي المستحقين للزكاة[2].

المبحث الرابع: (الزكاة شرطُ الأُخوة وقيام نظام الألفة)[3]:

المعنى الإجمالي: أن الزكاة شرطُ وجودٍ للأخوة الدينية حال منعها جحوداً بها، وشرط كمالٍ عند الامتناع عن أدائها بخلاً وتهاوناً من غير جحودٍ لها، كما أنها سببُ تحقيق المحبة، وإرساء نظام الألفة، بين عموم المسلمين؛ لما فيها من الصلة، والتراحم، والرفق، والمواساة، والتعاون.

وجه الدلالة على الألفة: وهي صريحةٌ في لفظه، بينةٌ في معناه، كما أن دلالته عليها ظاهرةٌ في فروع الضابط من إجماع العلماء على كفر مانعها جحوداً، وكفر مانعها تهاوناً عند البعض إذا قاتل الإمام عليها، وإجماع العلماء على قتال مانعها إذا ما أمكنه أخذها منه إلا بالقتال، فلما كان في منعها الفساد الكثير كان جحودها أو منعها تهاوناً موجباً قتال من كان له شوكة ومنعة، ومع ما في الكفر والقتال من المنابذة والمفارقة إلا إن في مفاسد منعها من تفريق كلمة المؤمنين، ما يربوا على ذلك بكثير، كما هو الحال في القصاص الذي به تصان النفوس من الاعتداء مع أن فيه إراقة دم الجاني، فكانت الزكاة ضرورية لحفظ الدين والنفس كما سيأتي في أدلة الضابط، وتجد العلماء يجعلون من مقاصد الزكاة الكلية مصلحة الألفة، ففي الشرح الممتع للشيخ ابن عثيمين ذكر سبع عشرة حكمة وفائدة من الفوائد الفردية والاجتماعية للزكاة، وكان منها، السابعة: أنها تجعل المجتمع الإسلامي كأنه أسرة واحدة، يضفي فيه القادر على العاجز، والغني على المعسر، فتصبح الأمة الإسلامية وكأنها عائلة واحدة، وهذا ما يعرف بالتكافل

---

١ انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرداوي (٣/٢٠٢).

٢ انظر: الملخص المفيد لأحكام الزكاة وقضاياها المعاصرة، (ص٥٠).

٣ مصدر تكوين الضابط دلالة الآية القرآنية: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ۗ ﴿١١﴾﴾ التوبة: ١١ ، وكما تبين دلالتها على الضابط من أقوال المفسرين، وكذلك بقية الضوابط في هذا المبحث إنما مبناها على أن في الزكاة قيام نظام الألفة.

الاجتماعي، والثامنة: أنها تطفئ حرارة ثورة الفقراء؛ لأن الفقير قد يغيظه أن يجد هذا الرجل يركب ويسكن ويأكل ما شاء، فإذا جاد الأغنياء على الفقراء كسروا ثورتهم وهدؤوا غضبهم، وقالوا: لنا إخوان يعرفوننا في الشدة، فيألفون الأغنياء ويحبونهم[١]، ولما كانت الزكاة سبيل الأخوة وبها يقوم نظام التراحم والألفة بين أفراد الأمة؛ كان الجزاء من جنس العمل، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ٥٦﴾ النور: ٥٦ ، وفي تأويلات أهل السنة: «والزكاةُ فيما بين العبد وبين الخلق؛ لتآلف القلوب واجتماعها، وفيها إظهار الشفقة لهم والرحمة»[٢].

الدليل الشرعي:

قوله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِۗ ١١﴾ التوبة: ١١ ، ومفهوم الشرط كما ذكر الشنقيطي: أنهم إن لم يقوموا بذلك لم يكونوا من إخوان المؤمنين[٣]، فإذا كان مجموع الشروط الثلاثة، وهي: التوبة من الشرك، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، شرط تحصيل أصل الأخوة الدينية، فإن إيتاء الزكاة شرطٌ في تحقيق كمالها بعد وجود الشرطين إن لم يكن الامتناع عنها جحودا لها؛ وذلك أن جحودها مفارقةٌ للملة، ومنعَها بخلاً وتهاوناً لا جحوداً موجِبٌ أخذها عنوة، وإن أدى ذلك لقتاله إن كان في منعةٍ وقوة.

في الزكاة حفظ الأنفس، وهي ضروريةٌ دينية مرعيةٌ في كل أمةٍ وملة، فكما نص القرآن على اشتراطها في الأخوة، فقد اشترطها أيضاً في عصمة الدماء، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ ٥﴾ التوبة: ٥ ، فالآية كما أفادت عدم عصمة دماء غير أهل الملة إلا بشروطٍ ثلاثة فقد أفادت عدم عصمة دماء أهل القبلة إلا بشرط الزكاة، والفرق أن غير أهل الملة يكون قتالهم باعتبار كفرهم، ومانع الزكاة من غير جحود لها باعتباره حداً لا ردة إن كان لا يمكن أخذها منه إلا بمقاتلته؛ لهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: حرَّمت هذه الآيةُ دماءَ أهل القبلة[٤]، وهو ما دلت عليه السنة النبوية، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلاَمِ، وَحِسَابُهُمْ

---

١ انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع، ابن عثيمين (٦/ ٧-٩).

٢ تأويلات أهل السنة، الماتريدي (٥٣٧/١).

٣ انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (٤٤٧/٣).

٤ انظر: جامع البيان، الطبري (١٥٣/١٤).

عَلَى اللَّهِ)[1]، قال ابن كثير: «ولهذا اعتمد الصديق، رضي الله عنه، في قتال مانعي الزكاة على هذه الآية الكريمة وأمثالها، حيث حرمت قتالهم بشرط هذه الأفعال، وهي الدخول في الإسلام، والقيام بأداء واجباته. ونبه بأعلاها على أدناها، فإن أشرف الأركان بعد الشهادة الصلاة، التي هي حق الله، عز وجل، وبعدها أداء الزكاة التي هي نفع متعد إلى الفقراء والمحاويج، وهي أشرف الأفعال المتعلقة بالمخلوقين»[2]، ومقصود ابن كثير ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قَالَ: لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ، وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِي بَكْرٍ رضي الله عنهما: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَمَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ، إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللهِ)، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: «وَاللهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللهِ لَوْ مَنَعُونِي عِقَالًا كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ»، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: «فَوَاللهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ»[3]، قال ابن رجب: «فأبو بكر أخذ قتالهم من قوله: (إِلَّا بِحَقِّهِ) فدلَّ على أنَّ قتال من أتى بالشهادتين بحقه جائز، ومن حقه أداء حقِّ المالِ الواجب، وعمر ظنَّ أنَّ مجرَّد الإتيان بالشهادتين يَعصِمُ الدمَ في الدنيا تمسكاً بعموم أوَّل الحديث كما ظنَّ طائفة من الناس أنَّ من أتى بالشهادتين امتنع من دخول النار في الآخرة تمسكاً بعموم ألفاظ وردت، وليس الأمر على ذلك، ثم إنَّ عمر رجع إلى موافقة أبي بكر»[4]

جعل الله من أوصاف المشركين أنهم لا يؤتون الزكاة قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ۝٧ ﴾ فصلت: ٦ - ٧ ، «أي لا يرونها واجبةً عليهم، وَلاَ يُعْطُونها»[5]، قال الطاهر بن عاشور: «وما عَدُّ زكاة الأموال ثالثةً لقواعد الإسلام وجعلُها شعارَ المسلمين، وجعلُ انتفائها شعارَ المشركين...إلَّا تنبيهٌ على ما للمال من القيام بمصالح الأمة اكتساباً وإنفاقاً»[6].

الفروع الفقهية:

١ أخرجه البخاري، (١٤/١) برقم: ٢٥، ومسلم (٥٣/١)، برقم: ٢٢.

٢ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (١١١/٤).

٣ أخرجه البخاري (١٠٥/٢)، برقم: ١٣٩٩، ومسلم (٥١/١)، برقم:٢٠، واللفظ له.

٤ جامع العلوم والحكم، (٢٤٣/١).

٥ معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (٣٨٠/٤).

٦ مقاصد الشريعة الإسلامية (٤٥٢/٣).



إنكار فرض الزكاة كفرٌ بإجماع المسلمين، قال النووي: «فأما اليوم وقد شاع دين الإسلام واستفاض في المسلمين علم وجوب الزكاة حتى عرفها الخاص والعام واشترك فيه العالم والجاهل فلا يعذر أحدٌ بتأويلٍ يتأوله في إنكارها...إلا أن يكون رجلاً حديث عهدٍ بالإسلام ولا يعرف حدوده فإنه إذا أنكر شيئاً منها جهلاً به لم يكفر»[١]، ونقل ابن رشد أنه لا اختلاف في أنه كافرٌ، وإن قال: إنه مؤمن فيُعلم أنه في ذلك كاذبٌ للإجماع المنعقد على أن ذلك لا يكون إلا من كافرٍ[٢].

قول ابن حبيب من المالكية أن مانعها الذي لا يصل إليه السلطان من غير جحودٍ لها يكفر بقتاله السلطان[٣]، وفي رواية عن الإمام أحمد ما يدل على أنه يكفر بقتاله الإمام عليها[٤]؛ لقوله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ﴿١١﴾﴾ التوبة: ١١ ، قالوا: دل هذا على أنه لا يكون أخانا في الدين إلا بأدائها[٥]، ورُد هذا القول بأن عمر رضي الله عنه وغيره امتنعوا ابتداءً من قتال مانعي الزكاة، ولو اعتقدوا كفرهم ما امتنعوا منه، ثم اتفقوا على القتال فبقي عدم التكفير على اعتقادهم الأول، والمقصود الأعظم دفع حاجة الفقير، وهو حاصلٌ بأدائها مع القتال[٦].

إن منعها معتقداً وجوبها ولم يمكن للإمام أخذها إلا بالقتال قاتله الإمام؛ لفعل أبي بكر الصديق، ومتابعة الصحابة رضي الله عنهم له على ذلك، فكان إجماعاً[٧].

ما استدل به البهوتي على عدم كفر مانعها تهاوناً إذا قاتل الإمام، بدليل أن مقصود الزكاة الأعظم دفع حاجة الفقير، وهو حاصلٌ بأدائها مع القتال[٨]، أي: من غير حكمٍ بكفره، فجعل مقصد دفع حاجة الفقير الذي يتحقق بمجرد القتال مانعاً من الحكم بالتكفير، ومن المؤكد أن التكفير أعظم ضرراً وأشد خطراً في معنى الفرقة والمنابذة من مجرد القتال؛ ولأن الحكم بكفره سواءً الجاحد أو المتهاون موجبٌ قتله بعد استتابته حال

---

١ شرح النووي على مسلم (٢٠٥/١).

٢ انظر: البيان والتحصيل، ابن رشد (٣٩٤/١٦).

٣ انظر: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، ابن يونس (٥٣٧/١٤).

٤ انظر: المغني، ابن قدامة (٤٢٧/٢)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٣٧٩/١).

٥ انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٣٧٩/١).

٦ انظر: كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي (٢٥٨/٢).

٧ انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٣٧٨/١).

٨ انظر: كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي (٢٥٨/٢).

امتناعه عن أدائها في الحالتين، فكان دفع مفسدة منعها تهاوناً بأخف الضررين.
الاستدلال على وجوب الزكاة بفوائدها وعوائدها الضرورية، والتي منها حصول الألفة بالمودَّة، وزوال الحقد والحسد بين المسلمين، وأنَّ عدم قيام الأغنياء بمهمات الفقراء ربّما حملهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة على الالتحاق بأعداء المسلمين، أو على الإقدامِ على الأفعال المنكرة كالسرقة وغيرها[١].

المبحث الخامس: (مبنى الزكاة على الرفق والمواساة)[٢]:
المعنى الإجمالي: الوظيفة الكلية والحكمة الشرعية من فرض الزكاة على الأغنياء هي مواساة المساكين والفقراء ومن في حكمهم، وقد تقدم في المبحث التمهيدي تعريف المواساة.
وجه الدلالة على الألفة: النفوس مجبولةٌ بحب من أحسن إليها، وما المواساة بمال الزكاة إلا ضربٌ من ضروب الإحسان؛ استدل الكاساني لوجوبها بقوله **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿وَأَحْسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ١٩٥﴾ البقرة: ١٩٥ وعلل ذلك بأن إيتاء الزكاة من باب الإحسان[٣]، قال الطاهر بن عاشور: «والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدد مصالح للأمة كثيرة»[٤]، والفقهاء على اختلاف مذاهبهم عللوا مشروعية فريضة الزكاة بما يؤكد مصلحة الألفة ويقرر معنى الضابط[٥].
الدليل الشرعي: جعل الله الزكاة لمستحقي المواساة **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ ٦٠﴾ التوبة: ٦٠ ، من أموال الأغنياء القادرين على المواساة والعطاء، قال النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه: (فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ)[٦]، نقل الجويني الإجماع على أن الغرض الكلي من الزكاة صرف قسطٍ من أموال الأغنياء إلى محاويج المسلمين[٧].

١ انظر: اللباب في علوم الكتاب، (١٠/١٢١-١٢٢).

٢ قال عميرة في حاشيته: «الزكاة مواساة ورفق» حاشيتا قليوبي وعميرة (٢/٣٥٤)، ويؤكده تعليلات الفقهاء للزكاة بالمواساة كما سيأتي.

٣ انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٢/٢-٣).

٤ التحرير والتنوير، ابن عاشور (٢/١٣٢).

٥ فالقاضي عبد الوهاب جعل مقصودها: سد الخلة، ودفع الحاجة، والقرافي: شكر النعمة، وسد الخلة، والرافعي: إفادة المساكين، وذكر النووي أن مبنى الزكاة على سد خلة الفقير، وعند ابن كثير: الإحسان إلى المخلوقين ضعفائهم وفقرائهم، وقال ابن قدامة: «القصد من الزكاة: المواساة، وإغناء الفقير». انظر: المعونة (ص٤٤٤)، الذخيرة (٣/١٤٧)، الشرح الكبير (٥/٣٦٣)، المجموع (٥/٤٣٠)، تفسير القرآن العظيم (٦/٨١)، المغني (٣/٤٠).

٦ أخرجه البخاري، (٢/١٠٤) ١٣٩٥، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

٧ انظر: نهاية المطلب (١١/٥٣٣)، وبنى الفقهاء على معنى المواساة في فريضة الزكاة من المسائل ما يكفي لرسالةٍ علميةٍ إن لم تكن



الفروع الفقهية:

لما رأى الحنفية أن عتق رقبةٍ كافرةٍ مجزئٌ في كفارة الظهار وأنكره الشافعي قياساً على الزكاة بجامع أنهما حق الله؛ فلا يجوز صرف حقه تعالى إلى عدوه الكافر، أجابوا: أن القياس جواز صرف الزكاة إلى الكافر أيضاً؛ لأن فيه مواساة عباد الله، لكن قوله ﷺ: (تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ)[١] أخرج غير المسلمين عن المصرف[٢]، فعللوا القياس المعدول عنه بالمواساة، ومنها: تفسيرهم نصاب الزكاة بأنه ما يحتمل المواساة فقالوا: الزكاة تجب على طريق المواساة، فوجب أن يعتبر بلوغ المال قدراً يحتمل المواساة[٣]، وقاسوا زكاة الفطر في اشتراط النصاب لوجوبها على زكاة المال بجامع المواساة[٤].

أن من كان له عشرون دينارًا حال عليها الحول، ثم ضاع منها دينارٌ قبل أن يفرِّط في إخراج الزكاة لم يزكِّ الباقي؛ لأن الزكاة مواساة من الأغنياء للفقراء، فإذا كان وقت الأخذ منه فقيرًا؛ لم تجب عليه مواساة، وهو قولٌ عند المالكية ذكره اللخمي، وقال بأنه الأشبه[٥].

تعليل الماوردي وجوب زكاة ما يخرص من المال ببدو الصلاح، ولم تجب فيما قبل؛ بأن المقصود من الزكاة المواساة بالمال المنتفع به، وما لم يبدُ صلاحُه لا ينتفع به غالبا، فلم تجب فيه الزكاة[٦].

منْعُ الجوجري من الشافعية إلحاق النفقة بالزكاة في اعتماد الكيل لا الوزن عند التقدير، بحجة الفرق بينهما، وهو أن الزكاة مواساة، والنفقة معاوضة، والوزن أضبط فيكون هو المعتبر في النفقة، وما يوافقه من الكيل دون ما ينقص عنه أو يزيد[٧].

أن كل دَين يسقط قبل قبضه من غير إسقاط صاحبه، أو يئس صاحبه من استيفائه، والمال الضالّ إذا يئس منه، فلا زكاة على صاحبه؛ لأن الزكاة مواساة، فلا تلزم المواساة إلا مما حصل له[٨].

رسائل، وقد أشرت على أحد طلاب الماجستير في تخصص الفقه ممن تكرر منه طلب المشورة- وكنت قد درسته مع زملائه مقرر القواعد الفقهية من العام الجامعي (١٤٤٠هـ) أن يجعل بحثه في الفروق الفقهية في أحكام الزكاة المبنية على مقصد المواساة.

١ سبق تخريجه.

٢ انظر: التجريد، القدوري (١٢٧٢/٣).

٣ انظر: العناية شرح الهداية (٢٦٠/٤).

٤ قال القدوري: «والمقصود بالزكاة الطهرة والمواساة فكذلك الفطرة؛ ولأنها زكاة يتكرر وجوبها في عين واحدة فوجب أن يعتبر فيها النصاب، كزكاة المال» التجريد (١٣٩٧/٣).

٥ انظر: التبصرة، اللخمي (٨٧٨/٢).

٦ انظر: الحاوي الكبير (٢٢٥/٣).

٧ انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤٢٦/٣).

٨ انظر: المغني (٧٦/٣).

تعليل البهوتي تفريقَه بين عدم جواز دفع الزكاة إلى الكافر، وجواز دفع النفقة له؛ بأن الزكاة مواساة تجب على المسلم، فلم تجب للكافر كالنفقة ما لم يكن مؤلفاً فيعطى عند الحاجة إلى تأليفه[1].

المبحث السادس: (الأمر بالزكاة من جنس النهي عن المراباة)[2]:

المعنى الإجمالي: أن الله أوجبَ على الأغنياء الزكاة حقاً للفقراء، ومنع الأغنياء عن الربا الذي يضر الفقراء، فظلم الأغنياء للفقراء يقع بمنع الزكاة وبأكل الربا، فكان الأمر بالصدقة من جنس النهي عن الربا؛ لأن مصلحة الفقراء لا تتم إلا بالزكاة التي تسد خلتهم، وحرمة الربا الذي يضرهم[3]،وصيغة الضابط خبريَّة بمعنى الطلب، أي: تجب الزكاة على الأغنياء رفقاً بالفقراء كما يجب الرفق عند الإقراض بمنع الربا؛ لأنهما من جنسٍ واحد.

وجه الدلالة على الألفة: وجه المجانسة بين الأمر بالزكاة والنهي عن الربا أنهما نوعان يجمعهما جنس مصلحة الفقير المالية والإحسان إليه بما يمنع المظلمة ويدعو للألفة كما سيأتي، فكان الأمر بالزكاة جالباً تلك المصلحة من جانب الوجود، والنهي عن المراباة من جانب العدم.

الدليل الشرعي:

قوله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ الروم: ٣٩ فقرن بين نفي تضعيف المراباة وإثبات تضعيف الزكاة عند الله، مما يقرر أن اجتناب الربا وإيتاء الزكاة سبيل العطاء والألفة، وعكسهما هو سبيل البغضاء والفرقة، ذكر الطاهر بن عاشور أن حكمة تحريم الربا هي قصد الشريعة حمل الأمة على مواساة غنيها محتاجها، وأن المواساة منها فرضٌ كالزكاة، ومنها ندبٌ كالصدقة والسلف، وذكر في موضع آخر أن الله أرشد أغنياء المسلمين إلى مواساة فقرائهم كما نهاهم عن مراباة المقترضين منهم؛ لأن المعاملة بالربا تنافي المواساة[4].

---

١ انظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٢/٢٨٩).

٢ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الأمر بالصدقة من جنس النهي عن الربا» مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٤)، وقال: «لما جعل خلقه نوعين غنياً وفقيراً أوجب على الأغنياء الزكاة حقا للفقراء ومنع الأغنياء عن الربا الذي يضر الفقراء...فالظالمون يمنعون الزكاة ويأكلون الربا » مجموع الفتاوى (٢٠/٣٤٦-٣٤٧).

وقال ابن القيم: «فأوجب سبحانه في فضول أموال الأغنياء ما يسد به خلة الفقراء، وحرم الربا الذي يضر بالمحتاج، فكان أمره بالصدقة ونهيه عن الربا أخوين شقيقين» إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/١٤).

٣ انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/٣٤٦-٣٤٧، ٢٠/٥٥٤).

٤ انظر: التحرير والتنوير (٤/٨٦) ، (٢١/١٠٥).

قَالَ تعَالَى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَـٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، قال ابن عادل في اللباب: «اعلم أنَّ بين الصدقة والرِّبا مناسبة من جهة التضادِّ؛ لأن الصدقة عبارةٌ عن تنقيص المال بسبب أمر الله تبارك وتعالى بذلك؛ والرِّبا عبارةٌ عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله سبحانه وتعالى عنه، فكانا كالمتضادَّين»[1].

ومحق الرباء وإرباء الصدقات يكون في الدنيا والآخرة؛ لإطلاق الفعل فيهما من غير تقييد، ولعموم النصوص الدالة على العذاب الدنيوي والأخروي لأهل الذنوب والمعاصي، ومن صور ذلك المحق الدنيوي كما أوردها الرازي: سقوط العدالة، وزوال الأمانة، وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة، وبُغض الفقراء له ودعائهم عليه، وتسلط أهل الظلم والطمع عليه؛ لاعتقادهم عدم استحقاقه ذلك المال الذي جمعه من الربا، ومن صور إرباء الصدقات وإنماء الزكوات: ازدياد جاهه وذكره الجميل، وميل القلوب إليه، وسكون الناس إليه، وإعانة الفقراء له بالدعوات الصالحة، وانقطاع الأطماع عنه والاحتراز عن منازعته؛ لما اشتهر عنه إصلاحه مهمات الفقراء والضعفاء[2]، فكان بمحق الربا أعظم دواعي الفرقة، كما أن بإرباء الصدقة أعظم دواعي الألفة.

الفروع الفقهية: ينبني عليه من الفروع أحكام الزكاة المقابلة لأحكام الربا من وجه المعادلة له من وجهٍ آخر، المقابلة باعتبار تباين الأمر والنهي، والمعادِلة باعتبار جنس المصلحة، وهي رعاية حق الفقراء، ومواساة المحتاجين البؤساء، ومنها:

ما ذهب إليه ربيعةُ بن أبي عبد الرحمن من أن علة الربا جنسٌ يجب فيه الزكاة، فأثبت الربا في كل جنسٍ وجبت فيه الزكاة من المواشي والزروع ونفاه عما لا تجب فيه الزكاة، وحجته أن الربا تَحريمُ التفاضل حثاً على المواساة بالتماثل، وأموال المواساة ما ثبت فيها الزكاة فاقتضى أن تكون هي الأموال التي ثبت فيها الربا[3]، ودليله كما سبق هو معنى المواساة الجامع بين حرمة المرابة وتعيين أموال الزكاة، وذكر الماوردي فساد ما ذهب إليه ربيعة من جهتين: الأولى: جواز التفاضل في بيع ما هو جنسٌ تجب فيه الزكاة كالإبل، بدليل ابتياع النبي ﷺ بعيراً ببعيرين، والثانية: النص على وقوع الربا فيما لا تجب فيه الزكاة كالملح[4].

---

١ اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٤٧).

٢ انظر: مفاتيح الغيب، الرازي (٧/٨٠-٨١).

٣ انظر: الحاوي الكبير (٥/٨٥،٨٣)، وفي مواهب الجليل ذكر اختلاف الفقهاء على عشرة أقوال في علةِ طعام الربا، ومنها: ما نُسب إلى ربيعة أن العلة مالية الزكاة. انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الحطاب العيني (٤/٣٤٦).

٤ انظر: الحاوي الكبير (٥/٨٥).

الأجناس إذا تقاربت منافعها، وتشابهت خلقتها يُضم بعضها إلى بعض، ويكون حكمها في الربا والزكاة والقسمة حكمٌ واحدٌ؛ ولذلك يضم القمح والشعير، والجواميس إلى البقر، والبخت إلى الإبل العراب، والمعز إلى الضأن في الربا والزكاة، والأصول موضوعة على أن الشبيه يلحق بشبيهه، وينحى به عن ضده[١].

تفريق القرافي بين الربا، والزكاة: أنّ الربا ضَيِّقٌ بالنسبة إلى الزكاة، بدليل ضم الذهب والفضة في الزكاة، وهما في الربا جنسان؛ ولأن الزكاة مواساة فيُعان الفقراء بضم الحبوب ليكمل لهم النصاب ويكثر الجزء الواجب[٢].

اختلاف المذهب عند المالكية في القطاني، فقيل: إنها صنفٌ واحدٌ في الزكاة والبيوع، وقيل: إنها أصنافٌ مختلفة، وقيل: إنها صنفٌ واحدٌ في الزكاة تغليبًا لحق الفقراء، واحتياطًا لهم، وأصنافٌ مختلفةٌ في البيوع احترازًا من الربا[٣].

تخريج ابن تيمية إيجاب الدية على العاقلة على جنس مصلحة الأمر بالزكاة، والنهي عن الربا وهي الإحسان إلى المحتاجين، وأن هذه المصلحة المقصودة من أصول الشرائع التي بها قيام مصلحة العالم، فالعقل من جنس ما أوجبه من الحقوق لبعض الناس على بعض كحق المسلم، وحق ذي الرحم، وحق الجار، وحق المملوك، وحق الزوجة [٤].

المبحث السابع: (القصد والاعتدال شرط عدم وجوب زكاة الحلي)[٥].

المعنى الإجمالي ووجه الدلالة على الألفة: يشترط لعدم وجوب الزكاة على المالك في الحلي عدم السرف في الاستعمال؛ لأن خروج استعمال الحلي عن المقصد الشرعي وهو التزين والتجمل الباعث على حسن التبعل والتودد للزوج إلى السرف يكون باعثاً على الاستبشاع والمنافرة، مع ما فيه من كسر قلوب الفقراء؛ ولهذا فإن حد السرف في الحلي عند بعض الشافعية: أن تفعله المرأة على مقدارٍ لا يُعدُّ مثلُه زينة، بل تنفر منه النفس؛ لأن المقتضي لإباحة الحلي لها التزين للرجال المحرِّك للرغبة الداعي لكثرة النسل، ولا زينة مع السرف: لاستبشاعه ونفور النفس منه[٦].

---

١ انظر: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٣٢٨/٢).

٢ الذخيرة، القرافي (٨٠/٣).

٣ انظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين (٤٨٠/١).

٤ انظر: مجموع الفتاوى (٥٥٤/٢٠).

٥ مصدر تكوينه: استقراء الباحث الفروع الفقهية المبنية على معنى السرف في زكاة الحلي.

٦ انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣٨٠/١). السراج الوهاج (ص١٢٥).



الدليل الشرعي: عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما، قالت: (كُنْتُ فِي المسْجِدِ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ)[١]، وتأويله على قول من لا يرى وجوب الزكاة في الحلي المباح أن المراد من الأمر بالصدقة أنه كان كثيراً بالإسراف فتجب فيه الزكاة[٢]، وقول معاوية رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ (نَهَى عَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ إِلَّا مُقَطَّعًا)[٣]، وهو اليسير كالخاتم مما لا يجب فيه الزكاة، وكُره من ذلك الكثير الذي هو عادة أهل السرف وزينة أهل الخيلاء والكبر، ولأن صاحبه ربما ضن بإخراج الزكاة منه فيأثم ويحرج، ولأن جنس الذهب ليس بمحرمٍ عليهن كما حرم على الرجال قليله وكثيره[٤].

الحكم الفقهي: اختلاف العلماء فيه مُتصوَّرٌ عند من لا يقول منهم بزكاة حلي المرأة، أما من يقول بوجوبه فالشرط عنده بلوغه النصاب بعد أن يحول عليه الحول[٥]، وشرط عدم السرف في الحلي شرطٌ زائدٌ كشرط عدم التجارة، وللعلماء في اشتراط عدم السرف في وجوب زكاة الحلي قولان: القول الأول: يُشترط لعدم وجوب الزكاة في الحلي من الجواهر واللؤلؤ عدم السرف في الاستعمال كما يُشترط له أن لا يكون للتجارة، وهو قول الشافعية[٦] مع اختلافهم في السرف غير المبالغ فيه بين التحريم والكراهة إلا إن جميعهم -القائلين بالتحريم والقائلين بالكراهة- على وجوب الزكاة فيه[٧]، واشترطه

١ أخرجه البخاري (١٢١/٢)، برقم: ١٤٦٦، واللفظ له، ومسلم (٦٩٥/٢)، برقم: ١٠٠٠.

٢ الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي (١٤٩٧/٥).

٣ أخرجه أحمد (٤٥/٢٨) برقم: ١٦٨٣٣، قال المحققون له: حديث صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير أبي شيخ الهُنائي- واسمه حيوان بن خالد، وقيل: خيوان- فمن رجال أبي داود والنسائي، وهو حسن الحديث.

٤ انظر: معالم السنن، الخطابي (٢١٦/٤).

٥ قال المروزي: «قال سفيان: في حلي الذهب والفضة زكاة إذا بلغ مائتي درهم أو عشرين مثقالاً، وهو قول أصحاب الرأي، وقال مالك وأهل المدينة: ليس في حلي الذهب والفضة زكاة، وكذلك قال أحمد وأبو عبيد وإسحاق، وكان الشافعي يقول به ثم توقف عنه» اختلاف العلماء، المروزي (ص٤٣٩-٤٤٠).

٦ انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣٨٠/١)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٩٩/٢)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٣٣٨/٢).

٧ قال الخطيب: «(والأصح تحريم المبالغة في السرف) في كل ما أبحناه (كخلخال) للمرأة (وزنه مائتا دينار)...والثاني: لا يحرم كما لا يحرم اتخاذ أساور وخلاخل لتلبس الواحد منها بعد الواحد، ويأتي في لبس ذلك معا ما مر في لبس الخواتيم للرجل، وخرج بتقييده السرف تبعا للمحرر بالمبالغة ما إذا أسرفت ولم تبالغ فإنه لا يحرم، لكنه يكره فتجب فيه الزكاة كما يؤخذ من كلام ابن العماد». مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٩٩/٢) وقال الغمراوي: «وَالأَصَح تَحْرِيم الْمُبَالغَة فِي السَّرف وَأما السَّرف من غير مُبَالغَة فَلَا يحرم لكنه يكره فَتجب فيه الزكاة والمبالغة كخلخال وَزنه مِائَتَا دِينَار إِذا لَا يعد ذَلِك زِينَة » السراج الوهاج (ص١٢٥)، وقال البُجَيْرِميّ: «قوله: (المبالغة في السرف) ليس بقيد؛ لأن المعتمد أن مجرد السرف حرام ولو بدون مبالغة، خلافا لشيخ الإسلام القائل بالكراهة» تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٣٣٨/٢).

غير واحدٍ من الحنابلة منهم صاحب الرعاية الصغرى والحاويين، وهو خلاف الصحيح عندهم[١]، وقال ابن حامد منهم يُباح الحلي ما لم يبلغ ألف مثقال، فإن بلغها فهو محرمٌ وفيه الزكاة؛ لأنه يخرج إلى السرف والخيلاء، ولا يحتاج إليه في الاستعمال[٢]. القول الثاني: لا سرف في حلي المرأة، ولا زكاة في قليله ولا كثيره، وهو ما يقتضيه مذهب المالكية من نفيهم المطلق لزكاة الحلي[٣] وهو ظاهر كلام جماعةٍ من الحنابلة كما ذكره ابن مفلح[٤]، وصححه ابن قدامة؛ لأن الشرع أباح التحلي مطلقاً من غير تقييد، فلا يجوز تقييده بالرأي والتحكم[٥]، ومن توصيات الندوة السادسة لقضايا الزكاة المعاصرة أن في زكاة حلي النساء المعد للاستعمال اتجاهين فقهيين: الوجوب، وعدمه، وعند الأخذ بعدم الوجوب تراعى خمسة ضوابط منها: أن تكون الكمية المستعملة من الحلي في حدود القصد والاعتدال عرفا، أما إذا بلغت حد الإسراف والتبذير فتجب الزكاة فيما زاد عن حد الاعتدال[٦].

الفروع الفقهية:

إباحة ما تتخذه النساء من العصائب وإن كثر ذهبها؛ لأن النفس لا تنفر منه ولا تستبشع؛ لكونه في غاية الزينة، وهذا الفرع مأخوذٌ من تعليلهم وجوب زكاة حلي المرأة المبالغ فيه بأن المباح ما يتزين به ولا زينة في مثل ذلك؛ لاستبشاعه[٧]، والقول بإباحته لازمٌ لعدم زكاته؛ لأن شرط الزكاة عدم إباحة الاستعمال الذي منه السرف. ومنها: اختلاف الشافعية في لِبس المرأة قلادة الدراهم والدنانير المثقوبة بين الكراهة، والتحريم، والإباحة، على الأصح عندهم؛ لدخوله في اسم الحلي، ومثله ما نسج بالذهب والفضة من الثياب، فعلى التحريم والكراهة تجب زكاتها، وعلى الإباحة لا تجب[٨].

---

١ انظر: الفروع وتصحيح الفروع (١٦٢/٤).

٢ انظر: المغني، ابن قدامة (٤٣/٣).

٣ انظر: المدونة، الإمام مالك (٣٠٥/١)، التبصرة، اللخمي (٨٦٨/٢)، المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب (ص٣٧٦).

٤ قال ابن مفلح: «ولهذا ظاهر كلام جماعة: لا زكاة في ذلك. وقال في المستوعب وغيره: لا زكاة في كل حلي أعد لاستعمال مباح، قل أو كثر، لرجل كان أو لامرأة. وكذا قال الشيخ وغيره: لا فرق بين قليل الحلي وكثيره». الفروع وتصحيح الفروع (١٥٣/٤).

٥ انظر: المغني، ابن قدامة (٤٣/٣).

٦ انظر: أبحاث وأعمال الندوة السادسة لقضايا الزكاة المعاصرة (المنعقدة في إمارة الشارقة بدولة الإمارات،14-16 ذو القعدة1416 هـ الموافق4-2/ 4/1996 م)، ص٣٥١.

٧ انظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٩٩/٢).

٨ انظر: فتوحات الوهاب، الجمل (٢٥٧/٢)، أسنى المطالب، زكريا الأنصاري(٣٨٠/١)، مغني المحتاج، الشربيني (٩٩/٢).



أن ما تتخذه المرأة من تصاوير النقدين حرامٌ تجب فيه الزكاة[١].

«لا زكاة في كل حليّ أُعد لاستعمالٍ مباحٍ، قلَّ أو كثر، لرجلٍ كان أو لامرأة»[٢]، وإنما قلنا بتفرعه عنه لأن الاستعمال من غير سرفٍ من المباح.

المبحث الثامن: (قول المعروف والمغفرة خيرٌ من صدقةٍ مع الأذى والمنَّة)[٣]:

المعنى الإجمالي: قول المعروف والعفو وإن لم يصحبه عطاءٌ خيرٌ من الصدقة التي يتأبّط صاحبها المن والأذى، ووجه الخيرية أن «القول المعروف إحسانٌ وصدقة بالقول، والمغفرة إحسانٌ بترك المؤاخذة والمقابلة، فهما نوعان من أنواع الإحسان، والصدقة المقرونة بالأذى حسنةٌ مقرونةٌ بما يبطلها، ولا ريب أن حسنتين خيرٌ من حسنةٍ باطلة»[٤] بل إن حسنةً واحدةً غير مصحوبةٍ بمفسدةٍ خيرٌ من حسنةٍ مقرونةٍ بما يفسدها، ومن خلال ذكر النصوص الدالة على الضابط وبيان معناها سيتبين معنى القول المعروف والمغفرة، والمراد من الأذى والمنة على التفصيل.

وجه الدلالة على الألفة: أن المنَّ والأذى يوغر الصدر، ويُذهب المودة، قال القرطبي في تفسيره: «من شرط المعروف ترك الامتنان به، وترك الإعجاب بفعله، لما فيهما من إسقاط الشكر وإحباط الأجر»[٥]، و أنشد الماوردي عن الربيع للشافعي قوله: لَا تَحْمِلَنَّ لِمَنْ يَمُنُّ***مِنْ الْأَنَامِ عَلَيْك مِنَّةْ

وَاخْتَرْ لِنَفْسِك حَظَّهَا***وَاصْبِرْ فَإِنَّ الصَّبْرَ جُنَّةْ

مِنَنُ الرِّجَالِ عَلَى الْقُلُوبِ***أَشَدُّ مِنْ وَقْعِ الْأَسِنَّةْ[٦].

وإنما كان المن والأذى مبطلاً ثواب الصدقة واجبةً كانت أو مندوبةً كحال المنفق ماله رياءً وسمعة كما سيأتي في الأدلة؛ لما فيه من إيذاءٍ نفسيّ من شأنه تعطيل معنى الألفة: أَفْسَدْتَ بِالْمَنِّ مَا أَسْدَيْتَ مِنْ حُسْنٍ***لَيْسَ الْكَرِيمُ إذَا أَسْدَى بِمَنَّانِ[٧]. وفي نصيحته أبي الوليد الباجي لولدَيه: «ومن أسدى منكما إلى أخيه معروفاً أو مكارمةً أو مواصلةً

١ انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/٣٨٠).

٢ الفروع وتصحيح الفروع (٤/١٥٣).

٣ مصدر تكوينه قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾﴾ البقرة: ٢٦٣ ، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ ﴿٢٦٤﴾﴾ البقرة: ٢٦٤.

٤ طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم (ص٣٦٧).

٥ تفسير القرطبي (٥/٣٨٤).

٦ انظر: أدب الدنيا والدين، الماوردي (ص٢٠٤).

٧ انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، الأنباري (٢/٣٤٤)، أدب الدنيا والدين، الماوردي (ص٢٠٤).

فلا ينتظر مقارضة عليها، ولا يذكر مَا أتى منها؛ فإن ذلك مما يوجب الضغائن، ويسبب التباغض»[١]. والزكاة من أجلِّ المعروف والمواصلة والمواساة التي يتحقق بها الموادة والمؤالفة فينبغي صونُها عن المن والأذى حتى يتحقق المقصود منها.

الدليل الشرعي:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ ﴿٢٦٤﴾ ﴾ البقرة: ٢٦٤. والمنّ بتذكرها، والأذى أن يظهرها[٢]، ويكون أيضاً بتعييره بالفقر، والتكبر عليه؛ لأجل عطائه، وانتهاره وتوبيخه[٣]، وذكر الغزالي أن المن يكون بالتحدث بالعطاء، وإظهاره، وطلب المكافأة منه بالشكر والدعاء والخدمة والتوقير والتعظيم والقيام بالحقوق والتقديم في المجالس والمتابعة في الأمور، وأما الأذى فظاهره التوبيخ، والتعيير، وتخشين الكلام، وتقطيب الوجه، وهتك الستر بالإظهار، وفنون الاستخفاف[٤].

وقوله **تَعَالَىٰ:** ﴿ قَوۡلٞ مَّعۡرُوفٞ وَمَغۡفِرَةٌ خَيۡرٞ مِّن صَدَقَةٖ يَتۡبَعُهَآ أَذٗىۗ ﴿٢٦٣﴾ ﴾ البقرة: ٢٦٣ ، والقول المعروف كما ذكر ابن القيم: هو الذى تعرفه القلوب ولا تنكره، ومنه: الرد الجميل على السائل، والعدة الحسنة، والدعاء والصالح له، والمغفرة: هي العفو عمن أساءَ إليك، ومنها: مغفرته للسائل إذا وجد منه بعض الجفوة، والأذى بسبب رده[٥].

إذا تجرّد الإنفاق والعطاء عن المن والأذى كان لصاحبه الأجر الأوفى **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾ ﴾ البقرة: ٢٦٢ ، والآية عامة في جميع وجوه الإنفاق سواءً كان على نفسه أو أهله أو في سبيل الله، كما أن المن يكون على الله ورسوله والمؤمنين[٦].

توعد النبي ﷺ المنان بالعذاب الأليم وغيره من الوعيد[٧]، ولهذا الوعيد جعل الذهبي

---

١ النصيحة الولدية (ص٢٦)

٢ انظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي (٢/١٧٧).

٣ انظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (١/٢١٦).

٤ انظر: إحياء علوم الدين (١/٢١٧).

٥ طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم (ص٣٦٧) باختصار.

٦ انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيتمي (١/٣١١).

٧ عَنْ أَبِي ذَرٍّ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ ثَلَاثَ مِرَارًا، قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا وَخَسِرُوا، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: (الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ) أخرجه مسلم (١/١٠٢)، برقم: (١٠٦).



الكبيرة الأربعين: المنان، وجعل ابن حجر الهيتمي الكبيرة الخامسة والثلاثين بعد المائة: المن بالصدقة. وقال محمد بن مفلح: «ويحرم المن بما أعطى، بل هو كبيرةٌ على نص أحمد»[١].

الفروع الفقهية: وضع العلماء القواعد المبنية على هذا الضابط، منها:

منع ما يُطوق المسلم من المنة؛ لما فيه من الأذية، ومن ذلك ما قرره المقري، وتبعه تلميذه الشاطبي، قال المقري: «كل ما يُطوق الإنسان من المنة فإنه لا يلزمه، ويسقط عنه به ما توقف وجبه عليه»[٢]. وقال الشاطبي: «والمنن يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات، وقد اعتبر الشارع هذا المعنى في مواضع كثيرة، ولذلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول، وقالت جماعة: إذا وهب الماء لعادم الماء للطهارة؛ لم يلزمه قبوله، وجاز له التيمم إلى غير ذلك، وأصله قوله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي ﴿٢٦٤﴾ ﴾ البقرة: ٢٦٤ ؛ فجعل المنَّ من جملة ما يبطل أجر الصدقة، وما ذاك إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه، وهذا المعنى موجودٌ على الجملة في كل ما فرض من هذا الباب»[٣].

كراهة أن يلي أحدٌ قسم صدقته بنفسه؛ خوف المحمدة والثناء، واستحبوا الاستنابة بأن يدفعها إلى رجل يثق به فيقسمه، بل قالوا قد تجب الاستنابة إذا كان قد قصد المحمدة، ولم يكن مجرد خوف قصدها[٤]، وقصد المحمدة معنى من معاني المن كما سبق في كلام الغزالي، ومنها: ما ذكره زكريا الأنصاري أن قبول المحتاج إلى الزكاة أفضل من قبول صدقة التطوع؛ لأنه إعانة على واجبٍ؛ ولأن الزكاة لا مِنَّة فيها[٥].

عدم إخبار مستحق الزكاة -الذي من عادته أخذها- بأن ما أعطيه هو من الزكاة؛ لأن إخباره بأنها زكاة فيه نوعٌ من المنة[٦].

استثنى العلماء من ذلك النهي: النبيَّ، والوالد، والشيخ، فيجوز لهم المن[٧].

---

١ انظر: الكبائر، الذهبي (ص١٥١). الزواجر، الهيتمي (٣١١/١). الآداب الشرعية، ابن مفلح (٣١٨/١).

٢ انظر: قواعد الفقه، المقري، رقم: ٦١٦ (ص٣٢٥).

٣ الموافقات (٩٠/٣).

٤ الذخيرة، القرافي (١٥٠/٣)، التاج والإكليل لمختصر خليل (٢٣٧/٣)، مواهب الجليل (٣٥٣/٢).

٥ انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٤٠٨/١).

٦ انظر: فتاوى أركان الإسلام (ص٤٣٦).

٧ انظر: إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر البكري (١٤/١).

المبحث التاسع: (أفضلية إخفاء الصدقة ما كانت المصلحة)[١]:

المعنى الإجمالي: حكمُ أفضلية إظهار الزكاة أو أفضلية إسرارها تابعٌ للمصلحة الحاصلة بأحدهما، ومن أجلِّ تلك المصالح ما في إسرارها من الألفة الكائنة بصون كرامة الفقير من السَّتر عليه وعدم التشهير، وغيرها من المعاني مثل كونه أدعى للكف عن المن والأذى.

وجه الدلالة على الألفة: ذكر ابن الجوزي أن من دواعي الألفة أن يستر عطاءه عن أهل المروءات؛ لأنهم لا يؤثرون كشف ستر الحاجة[٢]؛ لأن في كشف ما يؤثر المرء ستره اعتداءٌ على خاصة أمره من شأنه إيغار صدره، وقد جعل الغزالي في إخفائها خمسة معاني، منها: صيانة قلوب الناس وألسنتهم من الحسد وسوء الظن والغيبة؛ فإنهم ربما أنكروا على آخذها لظنهم استغناءه أو الاستزادة عن حاجته[٣]، وهذه ضغائنُ من شأنها إفساد الألفة وتكدير دلاء الصدقة المملوءة بالمودة والرحمة؛ لهذا كانت الخيرية في إخفائها ما تحققت به المصلحة، فإن لحقه سوءُ الظن بإخفائها وأنه لم يقم بإخراجها كانت المصلحة إبداءها في الواجب من الزكاة[٤].

الدليل الشرعي: **قَالَ تَعَالَىٰ**: ﴿ **إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ** ﴿٢٧١﴾ ﴾ البقرة: ٢٧١ ، والألف واللام في لفظ: ﴿ **الصَّدَقَاتِ** ﴾ للجنس يقتضي عموم الصدقة من النفل والفرض، ويستوي في الفرض الموكول أداؤها إلى أربابها وما كان منها أخذه للإمام[٥]، ويؤيد عموم الصدقات للنفل والفرض الآية التي قبلها **قَالَ تَعَالَىٰ**: ﴿ **وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ** ﴿٢٧٠﴾ ﴾ البقرة: ٢٧٠ ، فالنكرة المسبوقة بمن في سياق الشرط نصٌّ في العموم، ولما أخبر الله عن علمه بجميع ذلك من نفقة الفرض والنفل، والسر والعلن أعقبه بيان أفضلية الإخفاء ما كان هو الخير والمصلحة، قال ابن عاشور: «والتعريف في قوله: تعريف الجنس، ومحمله على العموم، فيشمل كل

---

١ ومصدر تكوينه: قوله تعالى: ﴿ إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴿٢٧١﴾ ﴾ [البقرة: ٢٧١].

٢ انظر: التبصرة، ابن الجوزي (٢/٢٣٦).

٣ انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (١/٢٢٧).

٤ قال الزجاج: «هذا كان على عهد رسول الله ﷺ فكان الإخفاء في إيتاءِ الزكاة أحْسَن، فأمَّا اليومَ فالناس يُسِيئون الظن، فإظهارُ الزكاة أحسنُ، فأمَّا التطوع فإخفاؤُه أحسن، لأنه أدل على أنه يريد الله به وحده». معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (١/٣٥٤).

٥ أحكام القرآن، (٢/١٧٧).



الصدقات فرضها ونفلها، وهو المناسب لموقع هذه الآية عقب ذكر أنواع النفقات»[١].

الحكم الفقهي: للعلماء في أفضلية الزكاة بالنسبة للإظهار أو الإسرار، ثلاثة أقوال:

الأول: الإخفاء في جميع الصدقات أفضل، وهو مذهب الظاهرية؛ لقوله تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ﴾ (٢٧١) البقرة: ٢٧١ [٢]، وقال القاضي عياض من المالكية باستحباب ستر الزكاة عن أعين الناس[٣].

الثاني: أن الإظهار في صدقة الفرض أفضل، وهو قول الحنفية والمالكية والشافعية[٤]، ونقل ابن العربي من المالكية والنووي من الشافعية الإجماع عليه[٥]، قياساً على الصلاة في استحباب إظهار الفرض في الجماعات وإخفاء النوافل وفعلها في البيوت، ولأن النبي ﷺ طالب بالصدقات وبعث السعاة عليها، ولا يجوز أن يدعو إلى ترك الفضيلة فعلم أن الإظهار أولى[٦]، ورده ابن حزم بإبطاله أصل القياس قائلاً: «فإن قلتم: هو حق، فأذنوا للزكاة كما يؤذن للصلاة ومن الصلاة غير الفرض ما يعلن بها كالعيدين، والكسوف، وركعتي دخول المسجد، فقيسوا صدقة التطوع على ذلك»[٧]، وأما فعل النبي ﷺ فغاية ما يدل عليه أن الإظهار هو الأولى في حق الإمام، وكذلك في حق الرعية حال مطالبة الإمام لهم بدفعها، وأما دعوى الإجماع فيبطلها ما اشتهر من القول الأول عند المفسرين والفقهاء، وما سيأتي من تخريج الفروع على الضابط.

الثالث: ما ذهب إليه الماوردي من الشافعية أن الأفضل في زكاة الأموال الظاهرة إظهارها؛ ليعلم الإمام أنه قد أخرج ما عليه، وفي زكاة الأموال الباطنة الأفضل إسرارها؛ لقوله تعالى: ...وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ ... ولأن إخفاءها في حقه

---

١ التحرير والتنوير (٣/٦٧).

٢ قال ابن حزم: «إظهار الصدقة – الفرض والتطوع – من غير أن ينوي بذلك رياء: حسن، وإخفاء كل ذلك أفضل، وهو قول أصحابنا، وقال مالك: إعلان الفرض أفضل» المحلى بالآثار (٤/٢٨٠-٢٨١).

٣ انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٢/٣٥٣).

٤ انظر: الفتاوى الهندية (١/١٧١)، التجريد للقدوري (٨/٤١٨٣)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٢/٣٥٣)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/٤٠٥)، المجموع شرح المهذب، النووي (٦/٢٣٩).

٥ انظر: حكام القرآن، (١/٣١٥)، المجموع شرح المهذب، النووي (٦/٢٣٩).

٦ انظر: التجريد للقدوري (٨/٤١٨٣).

٧ المحلى بالآثار (٤/٢٨١).

أبعد من الرياء، وفي حق أهل السهمان أبعد من الاستحياء[١]، قال الباحث: وفي إرشاد القرآن الكريم إلى التنويع في إبداء أو إخفاء الصدقة –كما سيأتي في أدلة الضابط– إرشادٌ إلى توخي المصلحة في طريقة تفريق الزكاة التي أعظم مصالحها المقصودة ومنافعها المحمود مصلحة الألفة، وهو ما قرره العلماء في توجيه أقوالهم واستدلالهم لمذاهبهم كما سبق، ومن ذلك ما صرح به العز بن عبد السلام في مقاصد الرعاية أن إظهار الصدقة ممن يُقتدى به مع الأمن من الرياء أولى من إخفائها ما لم يتأذّى آخذها فيكون الإخفاء أفضل؛ لتسببه إلى تعريض أخيه للضيم والأذى[٢]، ونبه ابن القيم إلى تأمل تقييد الإخفاء بإيتاء الفقراء خاصة، ولم يقل: وإن تخفوها فهو خير لكم؛ لأن من الصدقة ما لا يمكن إخفاؤها كتجهيز الجيوش، وبناءِ القناطر، وإجراءِ الأنهار، وأما إيتاؤها الفقراء فالأفضل الإخفاء كما دلت عليه الآية، ولما له من الفوائد الكثيرة، التي منها: ستر المحتاج بعدم تخجيله، وعدم إقامته مقام الفضيحة بين الناس بأن يده هي اليد السفلى فيزهدون في معاملته ومعاوضته[٣]، وفي مواهب الجليل بعد أن ذكر الأقوال في ذلك أن هذا يختلف باختلاف الأحوال فمن أيقن بحسن قصده في الإظهار استحب له ذلك، ومن غلب عليه خوف الرياء استحب له الإسرار ومن تحقق وقوع الرياء وجب عليه الإخفاء والاستنابة[٤].

وما ينبغي إدراكه والتنبيه عليه أن الاختلاف في إظهار الزكاة وإسرارها ليس في أصل الجواز، وإنما في الأفضلية؛ وقد يستثنى من الأصل ما تكون مصلحته أرجح لأصلٍ آخر معتبر؛ لهذا قال ابن العربي تخريجاً على هذا الضابط: «والتحقيق فيه أن الحال في الصدقة تختلف بحال المعطي لها، والمعطَى إياها، والناس الشاهدين لها: أما المعطِي فله فائدة إظهار السنة، وثواب القدرة، وآفتها: الرياء، والمن، والأذى، وأما المعطى إياها: فإن السرَّ أسلم له من احتقار الناس له، أو نسبته إلى أنه أخذها مع الغنى عنها، وترك التعفف، وأما حال الناس فالسر عنهم أفضل من العلانية لهم، من جهة أنهم ربما طعنوا على المعطي لها بالرياء، وعلى الآخذ لها بالاستثناء»[٥]، فاعتبر من المعاني في الأحوال الثلاثة ما يدعو للألفة ويمنع الخلاف والفرقة، فذكر من آفة إظهارها على المعطي المن

---

١ انظر: الحاوي الكبير (٤٧٤/٨).

٢ انظر: مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل، العز بن عبد السلام (ص ٩٨) بتصرف.

٣ انظر: طريق الهجرتين وباب السعادتين (ص٣٧٦).

٤ انظر: انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٣٥٣/٢).

٥ أحكام القرآن، (٣١٥/١).



والأذى وقد سبق بيانه في الضابط السابق: (قول المعروف والمغفرة خيرٌ من صدقةٍ مع الأذى والمنَّة) فكان هذا الضابط مبنياً عليه؛ لما في الإسرار من تفادي المنِّ والأذى، وذكر من فائدة الإسرار بها بالنسبة للمُعطَى السلامة من الاحتقار، ومن نسبته للهلع والطمع بأخذها مع عدم حاجته لها، وفي ذلك من وغر الصدور ونفرة النفوس ما يكفي لمنع إظهارها في مثل هذا الحال، وهو ذات المقصود بالنسبة للشاهدين لها حال طعنهم للمُعطي بالرياء، والآخذ بالاستثناء.

الفروع الفقهية:

ما ذكره أبو الحسن الطبري، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي أنه يجوز لرب المال أن يفرق الزكاة بنفسه، على ما هو أحد قولي الشافعي، بناءً على أن المراد بالصدقات في الآية الفرض لا النفل، وفي هذا البناء تخريجٌ منه على أن صدقة السر أفضل؛ لدلالة الآية عليه كما ذكر أولاً في قوله عقب الآية: «فيه دلالة على أن إخفاء الصدقات مطلقا أولى»[١]، أما على القول الآخر وهو أن إظهار الفرض أولى فمبني على أن المراد بالصدقات في الآية هو التطوع؛ لأن إظهار الفرض أبعد عن التهمة، ولأجل ذلك قيل: صلاة النفل فرادى أفضل، والجماعة في الفرض أولى[٢].

جواب الماوردي على تساؤله: أي الأمرين أفضل في تفريق الزكاة: أن تخفى، أو تبدى؟ أجاب: إن كان الإمام هو المفرق لها فإبداؤها أفضل في زكاة المال الظاهر والباطن؛ لأنه ثابتٌ فيها، وإن كان المفرق لها ربُّ المال فالأفضل إظهارها في زكاة المال الظاهر؛ ليعلم الإمام أنه قد أخرج ما عليه، وفي زكاة المال الباطن فالأفضل إخفاؤها؛ لقوله تعالى: **وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ** ...ولأن إخفاءها في حقه أبعد من الرياء، وفي حق أهل السهمان أبعد من الاستحياء[٣].

استحباب الحنابلة للإنسان إن كان أميناً تفرقة زكاته بنفسه؛ للآية الكريمة السابقة؛ ولأنه كالدين؛ وليتيقن وصولها إلى مستحقيها، وظاهره لا فرق بين الأموال الظاهرة والباطنة[٤].

المبحث العاشر: (لا صرف لواحدٍ من سهمين ولا للأغنياء من سهم الغارمين إلا

---

١ أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/٢٢٧).

٢ انظر: أحكام القرآن، للكيا الهراسي (١/٢٢٧).

٣ انظر: الحاوي الكبير (٨/٤٧٤).

٤ انظر: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٢/١١٩) ، المبدع في شرح المقنع (٢/٣٩٢).

في إصلاح ذات البين)[١]:

المعنى الإجمالي: منع ربّ المال في الزكاة من صرف سهمين إلى واحدٍ من أهل الزكاة؛ لاجتماع سببين فيه من أسباب صرفها، بأن يكون مثلاً غارماً ومسكيناً، ويُستثنى من ذلك اجتماع أحد جميع تلك الأسباب مقترناً مع سبب إصلاح ذات البين بالتأليف بين المتخاصمين، وما في معناه مما يتحقق به مقصد الألفة كالجمع بين سهمي المؤلفة، وفي سبيل الله، والضابط بصيغته المرسومة وسطٌ بين المجيزين مطلقاً، والمانعين مطلقاً، وجواز صرف الزكاة للغارمين المدينين من أجل إصلاح ذات البين وإن كانوا أغنياء، وهو مختلِفٌ عن سابقه: (لا صرف لواحدٍ من سهمين إلا في غُرم إصلاح ذات البين)؛ فمناطه أعم؛ لكونه مع الفقر أو المسكنة أو غيرهما، وهذا إنما هو مع الغنى وانعدام الفقر.

وجه الدلالة على الألفة: وجه الدلالة في الجزء الأول من الضابط (لا صرف لواحد من سهمين إلا في إصلاح ذات البين): في أصل المنع وفي الاستثناء منه، أما المنع وهو (لا صرف لواحدٍ من سهمين) فقد عللوه بأن للشارع قصدٌ واعتناءٌ ببث الصدقات على الأشخاص[٢]، وفي هذا الاعتناء تطييبُ نفوس جميع المحتاجين، ومنع ما قد يقع من بغضاء بين مستحقيها من الفقراء والمساكين، والعاملين والغارمين في حال إعطاء البعض ومنع الآخرين، نقل القرافي تعليل القائلين بوجوب استيعاب جميع الأصناف إذا وجدوا؛ لما فيه من الجمع بين مصالح سد الخلة، والإعانة على الغزو، ووفاء الدين، وغير ذلك[٣]، فتكرار صرفها في شخصٍ واحدٍ مع وجود من قد يساويه في الحاجة والفاقة باعثٌ على المباغضة والمنافرة، وأما الاستثناء (إلا في غُرم إصلاحِ ذات البين) وهو جواز الجمع بين سهمي المسكنة والغرم لإصلاح ذات البين فهو استثناء مصلحيٌّ من شأنه نشر التصالح والألفة، ومنع التباعد والفرقة.

ووجه الدلالة في الجزء الثاني من الضابط (لا صرف للأغنياء من سهم الغارمين إلا في إصلاح ذات البين): ما في الإصلاح بين المتخاصمين من الاجتماع على الموادة بعد الفرقة والمعاداة، وفسر البَابِرْتِي إصلاح ذات البين بقوله: «أي: الصلح بين المتعادين؛

---

١ مصدره ما ذكره الجويني أن من الشافعية من رأى جواز الجمع بين سهمي المسكنة والغرم؛ لإصلاح ذات البين. انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (٥٤٤/١١). وقال ابن عبد البر: «فإن لم يكن لهم أموال فهم فقراء غارمون يستحقون الأخذ بالوصفين جميعاً، إلا أنهم ليسوا عندنا بذوي سهمين؛ لأن الصدقات عندنا ليست مقسومةً سهاماً ثمانية وغيرها، وإنما المعنى في الآية إعلام من تجوز له الصدقة فمن وضعها في صنف من الأصناف التي ذكر الله عز وجل أجزأه» الكافي في فقه أهل المدينة (٣٢٦/١).

٢ انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (٥٤٤/١١).

٣ انظر: الذخيرة (١٤٠/٣).

لزوال الاختلاف وحصول الائتلاف»[١]، وهو تفسيرٌ لعبارة الضابط بما يقرر مقصد الألفة، وعلل ابن قدامة إعطاء الغارم للإصلاح مع الغنى ومنعه عن الغارم لنفسه إلا في حال الفقر، بقوله: «أن هذا الغرم يؤخذ لحاجتنا إليه؛ لإطفاء الثائرة، وإخماد الفتنة، فجاز له الأخذ مع الغنى كالغازي، والمؤلف، والعامل، والغارم لمصلحة نفسه يأخذ لحاجة نفسه، فاعتبرت حاجته وعجزه، كالفقير، والمسكين، والمكاتب، وابن السبيل»[٢]، وهؤلاء يتأكد حقهم فيما يقرر معنى الألفة من وجوهٍ عديدةٍ، منها: لا يتوقف جواز إعطائهم على فقرهم، بل يجوز أن يعطوا مع الغنى، ومن وجهٍ آخر أنه يجوز لهم المسألة مع كونهم أغنياء كما سيأتي في الحديث.

الدليل الشرعي: أما دليل الجزء الأول من الضابط (لا صرف لواحد من سهمين إلا في إصلاح ذات البين) فسيأتي في الحكم الفقهي، واما دليل الجزء الثاني من الضابط (لا صرف للأغنياء من سهم الغارمين إلا في إصلاح ذات البين) فعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ ﴿٦٠﴾﴾ التوبة: ٦٠ ، والغارمون هم المدينون باتفاق أهل العلم[٣]، وعَنْ قَبِيصَةَ بْنِ مُخَارِقٍ الْهِلَالِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: تَحَمَّلْتُ حَمَالَةً، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَسْأَلُهُ فِيهَا، فَقَالَ: أَقِمْ حَتَّى تَأْتِيَنَا الصَّدَقَةُ، فَنَأْمُرَ لَكَ بِهَا، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: (يَا قَبِيصَةُ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ رَجُلٍ، تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمْسِكُ)[٤]، والحديث صريح في حل الزكاة والمسألة لمن تحمّل حمالةً على العموم من غير تخصيص بغنيّ أو فقير، وحديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ: لِعَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ لِغَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ لِغَنِيٍّ اشْتَرَاهَا بِمَالِهِ، أَوْ فَقِيرٍ تُصُدِّقَ عَلَيْهِ فَأَهْدَاهَا لِغَنِيٍّ، أَوْ غَارِمٍ)[٥]، صريحٌ في جوازها مع الغنى، قال الخطابي: «الحمالة: أن يقع بين القوم التشاجر في الدماء والأموال ويحدث بسببهما العداوة والشحناء ويخاف منها الفتق العظيم فيتوسط الرجل فيما بينهم ويسعى في إصلاح ذات البين، ويتضمن مالاً لأصحاب الطوايل يترضاهم بذلك حتى تسكن الثائرة وتعود بينهم الألفة»[٦].

---

١ العناية شرح الهداية (٢/٢٦٤).

٢ انظر: المغني لابن قدامة (٦/٤٨١).

٣ انظر: أحكام القرآن، الطحاوي (١/٣٦٧).

٤ أخرجه مسلم (٢/٧٢٢)، برقم: ١٠٤٤.

٥ أخرجه ابن ماجه (١/٥٩٠) برقم: ١٨٤١، من حديث أبي سعيد الخدري واللفظ له، وأبو داود (٢/١١٩) برقم: ١٦٣٥، من حديث عطاء بن يسار، قال الألباني: (قلت: إسناده صحيح مرسلاً ومسنداً، ورجح طائفة من الأئمة المسند، وصححه جماعة؛ منهم ابن خزيمة وابن الجارود والحاكم والذهبي) صحيح أبي داود (٥/٣٣٧).

٦ معالم السنن، الخطابي (٢/٦٦-٦٧).

الحكم الفقهي والفروع الفقهية: أما حكم الجزء الأول من الضابط (لا صرف لواحد من سهمين إلا في إصلاح ذات البين) وفروعه فهي كالتالي:
اختلف العلماء إذا اجتمع في شخصٍ واحدٍ سببان يستحق بكل واحدٍ منهما الزكاة:
فذهب أبو حنيفة[١] والمالكية –كما ذكر القاضي عبد الوهاب المالكي ونسبه أيضا إلى أبي حنيفة– إلى أنه لا يستحق بكل سبب، فلا يعطى سهمين بل يعطيه الإمام سهماً واحداً[٢]، وهو ظاهر مذهب الشافعية كما ذكر الجويني[٣]، بدليل أن استحقاق الزكاة بالمعنى دون الاسم، والمعنى الّذي يستحق به هو الحاجة والفقر، ولم ينقل عن النّبيّ ﷺ أنّه أعطى شخصًا واحدًا سهمين، مع جواز وجود ذلك في الأصناف، فلو كان ذلك معتبرًا لنقل، والمقصود من المصارف الواردة في الآية سد الخلة ودفع الحاجة، فإذا حصل من وجه، لم يعتبر غيره، واعتبارًا بنفقة الزوجة لما حصلت من وجه، لم تعتبر من وجهٍ آخر[٤]، وكما لا يجوز أن يرث الإنسان بقرابتين وإن لم تحجب إحداهما الأخرى كذلك لا يجوز صرف سهمين من الزكاة لواحدٍ[٥].
وذهب الشافعية في قولٍ والحنابلة إلى جوازه[٦]، فقال الشافعي مثلاً بإعطاء المؤلفة الذين يُراد من تأليفهم مجاهدة من يليهم من الكفار، أو من مانعي الزكاة من سهم المؤلفة، وسهم الغزاة[٧]، ومثاله أيضاً الفقير الغارم، يُعطى ما يقضي غرمه، ثم يُعطى ما يغنيه؛ لأن الشخص الذي فيه المعنيان كشخصين وجد في كل واحدٍ منهما أحد المعنيين، فيستحق بهما قياساً على الميراث، والوصية، كميراث ابن العم إذا كان زوجاً، أو كان أخاً من أم، ولو أوصى لقرابته وللفقراء، استحق القريب الفقير سهمين، فكذلك في الزكاة[٨].

---

١ انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/٣٤٠).

٢ انظر: عيون المسائل للقاضي عبد الوهاب المالكي (ص٢٠٥).

٣ انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (١١/٥٤٤).

٤ انظر: عيون المسائل للقاضي عبد الوهاب المالكي (ص٢٠٥).

٥ قال العمراني: «وهذا كما نقول فيمن اجتمع فيه جهتا فرض في الميراث: فإنه لا يُعطى بهما، كالأخت للأب والأم، فإنها لو كانت أختًا لأب.. لأخذت النصف، ولو كانت أختا لأم. لأخذت السدس، ولم تعط بهما. ولو اجتمع في شخص جهة فرض، وجهة تعصيب، كالزوج إذا كان ابن عم.. فإنه يُعطى بهما، فكذلك هذا مثله» البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/٤٣١).

٦ قال ابن قدامة: «وإن اجتمع في واحدٍ سببان، يجوز الأخذ بكل واحدٍ منهما منفرداً، كالفقير الغارم، أعطي بهما جميعا، فيعطى ما يقضي غرمه، ثم يعطى ما يغنيه؛ لأن الشخص الذي فيه المعنيان كشخصين، وجد في كل واحدٍ منهما أحد المعنيين، فيستحق بهما كالميراث لابن عم هو زوج، أو أخ من أم» المغني، ابن قدامة (٦/٤٨٨). وفي المبدع: «من كان فيه سببان أخذ بهما على الروايتين كالميراث، ولا يجوز أن يعطى بأحدهما لا بعينه لاختلاف أحكامهما في الاستقرار، وإن أعطي بهما، وعين لكل سبب قدر، وإلا كان بينهما نصفين، وتظهر فائدته لو وجد ما يوجب الرد» المبدع في شرح المقنع (٢/٤١٨)..

٧ انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢/٣١٤).

٨ انظر: المغني، ابن قدامة (٦/٤٨٨).

وأما حكم الجزء الثاني من الضابط وفروعه (لا صرف للأغنياء من سهم الغارمين إلا في إصلاح ذات البين) فالحكم الفقهي: لا خلاف بين العلماء في استحقاق وثبوت سهم الغارمين المدينين لأنفسهم في غير إسرافٍ ولا معصية، العاجزين عن وفاء ديونهم[١]، واختلفوا في إعطاء الغارمين الأغنياء المدينين في إصلاح ذات البين: فعند الحنفية أن الغارم هو من عليه الدين من أي جهةٍ كان، ولا يملك نصاباً فاضلاً عن دينه لقضائه، أو كان له مالٌ على الناس لا يمكنه أخذه؛ بدليل أن الزكاة لا تحل لغني، وقالوا بتقديمه على الفقير من حيث إن الغارم أولى من الفقير بالدفع[٢]، فاستحقاق الغارم للزكاة عندهم إنما يكون مع الفقر وتعسر القضاء سواءً كان غارماً لنفسه أو لإصلاح ذات البين، وبناء عليه فالضابط من أصله خارجٌ عن مذهبهم.

وجعل الشافعية الغارمين لمصلحة ذات البين ضربين: الأول من تحمل مالاً في ذمته واستدانه لدفعه في دم مقتولٍ خوفاً من الشر وإراقة الدماء فيجوز له أخذ الزكاة من سهم الغارمين مع الغنى أو الفقر، فإن كانت الحمالة في غير القتل وإنما دفع ما استدانه في قيمة مالٍ متلفٍ خيف وقوع الفتنة بسبب إتلافه، فله أن يأخذ من سهم الغارمين مع الفقر، واختلفوا مع الغنى، فقيل لا يأخذ؛ لأنه إنما أخذ في الدم؛ لحرمة الدم، وقيل: له أن يأخذ؛ للآية، والخبر، ولأنه غرم لإصلاح ذات البين، فأشبه إذا تحمل دية مقتول[٣].
وعند الحنابلة العبرة بما يخمد الفتنة سواء كان سببها الأنفس أو الأموال، قال ابن قدامة: «ومن الغارمين صنفٌ يعطون مع الغنى، وهو غرمٌ لإصلاح ذات البين، وهو أن يقع بين الحيَّين وأهل القريتين عداوةٌ وضغائن، يتلف فيها نفسٌ أو مال، ويتوقف صلحهم على من يتحمل ذلك، فيسعى إنسانٌ في الإصلاح بينهم، ويتحمل الدماء التي بينهم والأموال، فيسمى ذلك حمالة...فورد الشرع بإباحة المسألة فيها، وجعل لهم نصيبا من الصدقة»[٤].
فروعه الفقهية: ما ذهب إليه الشافعية أن مَن تحمَّل مالاً من غير استدانةٍ، وإنما بضمان المدين عند الدائن بإذنه؛ لمنع الخصومة بين الدائن والمدين:
فإن كان الضامن والمضمون عنه فقيرين فللضامن أخذ الصدقة.

---

١ انظر: المبسوط للسرخسي (١٠/٣)، الجامع لمسائل المدونة (١٦٥/٤)، الحاوي الكبير (٢٧١/٨)، المغني (٤٨٠/٦).

٢ انظر: مجمع الأنهر (٢٢١/١)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٢٩٨/١)، المبسوط(١٠/٣).

٣ انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٤٢١/٣-٤٢٢).

٤ انظر: المغني، ابن قدامة (٤٨٠/٦-٤٨١).

وإن كان المضمون عنه موسرًا، فليس للضامن أخذ الصدقة، بل يرجع على المضمون عنه.

وإن كان المضمون عنه فقيرًا، والضامن موسرًا فيه وجهان، الأصح منهما: أن للضامن أخذ الزكاة[1].

فكان عند الشافعية ثلاث مسائل مختلفة مبنية على الضابط: مسألة الغارم لإصلاح ذات البين في الأنفس، ومسألة الغارم لإصلاح ذات البين في الأموال، ومسألة الغارم لإصلاح ذات البين في الضمان، وشرط الضابط أن تبنى عليه أكثر من مسألة أو أكثر من حكمٍ في صورٍ مختلفة وإن كانت الأحكام محل إجماع، وإلا كان حكماً جزئياً لا ضابطاً كلياً، كما يشترط للقاعدة الفقهية أن تشمل بابين من الأبواب الفقهية وإلا كانت ضابطاً لا قاعدة.

وينبني عليه مسألة رابعة ذكرها ابن قدامة وهو جواز إعطاء ذي القرابة من الزكاة؛ لكونه غارماً في إصلاح ذات البين، قال: «ويجوز أن يعطي الإنسان ذا قرابته من الزكاة؛ لكونه غازياً، أو مؤلفاً، أو غارماً في إصلاح ذات البين، أو عاملاً، ولا يعطي لغير ذلك»[2]، فكان إصلاح ذات البين سبب إعطائه مع مانع الغنى ومع مانع القرابة في غيرهما، وفيما ذكره ابن قدامة تأكيدٌ لمعنى الألفة والسعي لتحقيقه من جهة القرابة، ومن جهة إصلاح ذات البين.

المبحث الحادي: (مقصود الشرع من الزكوات إزالة الحاجات)[3]:

المعنى الإجمالي: من المقاصد الشرعية لفريضة الزكاة إزالة حاجة الفقراء والمساكين وجميع المحتاجين الذين يلحقهم بسبب حاجتهم حرجٌ ومشقةٌ في حياتهم.

وجه الدلالة على الألفة: أن القصد من الزكاة إزالة تلك الحاجة في الحال والمآل بقدر الإمكان، مما يجعل الفقراء والأغنياء شركاء في مال الله الذي آتاهم، ويرتفع عنهم بذلك العطاء ما حل بهم من العنت والشقاء؛ فيكونون في أصل عدم الحاجة والبعد عن الفاقة سواء، فلا يبقى للمحاسدة والمباعدة مكان، وإنما الألفة والمحبة والإحسان؛ فإن في قضاء منافع الناس إدخالٌ للسرور عليهم، وتطييبُ نفوسهم، وما الزكاة إلا لقضاء تلك المنافع الضرورية والحاجية؛ لهذا كان فرضها على الأغنياء الذين يملكون ضرورياتهم وحاجياتهم. وقد جعل الدهلوي كل مصرفٍ للزكاة، فإنما هو للحاجة، وجعل العمدة في الحاجات

---

١ انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٣/٤٢٣).

٢ انظر: المغني، ابن قدامة (٢/٤٨٨).

٣ نصّ عليه الجويني. انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (١١/٥٤١).

ثلاثة: المحتاجون من الفقراء، والمساكين، وأبناء السبيل، والغارمين في مصلحة انفسهم، ثم الحفظة من الغزاة، والعاملين على الجبايات، ثم ما يصرف من المال إلى دفع الفتن الواقعة بين المسلمين أو المتوقعة عليهم من غيرهم، ويجمعها مصرفان: مصرف المؤلفة قلوبهم من المسلمين الضعفاء لتأليف قلوبهم، أو الكفار الأعداء لرد كيدهم، ومصرف الغارمين في مصلحة غيرهم لمنع المشاجرات بين المسلمين[١]، فكل هذه الحاجات العامَّة أو الخاصة تدفعها الزكاة، والضابط بهذا المعنى من أعم ضوابط الزكاة؛ لشموله جميع مصارفها من الحوائج الخاصة أو العامة، وإن كانت الحاجة الخاصة مقصودةً بالدرجة الأولى؛ لهذا بدأ بالفقير والمسكين، وخصهم دون غيرهم في قوله تَعَالَى:﴿ إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَـٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ ۖ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۚ ﴿٢٧١﴾ ﴾ البقرة: ٢٧١ ؛ لهذا من العلماء من أجاز تخصيص صنفٍ واحدٍ بجميع الزكاة لهذه الآية[٢]، حتى الدهلوي لما ذكر تصنيف الحاجات أطلق على الصنف الأول: المحتاجون، فهم الصنف الكامل في وصف الاحتياج.

الدليل الشرعي: الدليل عليه من النقل، والإجماع، والمعنى:

أما النقل: فقوله تعالى: **إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ** ...فكانت لإزالة حاجة الفقير، والمسكين، والغارم، وابن السبيل، قال مجد الدين الموصلي: «لا يجوز الصرف إلى الأغنياء من هذه الأصناف، فعلم أن المراد دفع الحاجة»[٣]، والإجماع؛ لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه: قال: حدثنا حفص، عن ابن جريج، عن عمرو بن دينار، قال: قال عمر رضي الله عنه: «إِذَا أَعْطَيْتُمْ فَأَغْنُوا» يَعْنِي مِنَ الصَّدَقَةِ[٤]، قال ابن حزم: «ولا نعلم لهذا القول خلافاً من أحدٍ من الصحابة»[٥]،

وأما الإجماع: فنقل الجويني الإجماع على أن الغرض الكلي من الزكاة صرف قسطٍ من أموال الأغنياء إلى محاويج المسلمين[٦].

١ انظر: حجة الله البالغة، الدهلوي (٢/٦٩).

٢ انظر: المغني، ابن قدامة (٢/٤٨٦).

٣ الاختيار لتعليل المختار، أبو الفضل الموصلي (١/١١٩).

٤ انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢/٤٠٣)، برقم: ١٠٤٢٥، قال الألباني: «هذا إسناد ضعيف منقطع عمرو بن دينار ولد بعد وفاة عمر بن الخطاب بسنتين» تخريج مشكلة الفقر، الألباني (ص٤٧).

٥ انظر: المحلى بالآثار (٤/٢٨٠).

٦ انظر: نهاية المطلب (١١/٥٣٣).

وأما المعنى: فإن الله لما علم احتياج الناس إلى المنافع والأعيان أباح لهم البياعات وسائر المعاملات لسد الحاجة ومنع الفاقة، ولما علم الله تعالى أَن فيهم المحتاجين العاجزين عن دفع الحاجات؛ شرع الزكوات والصدقات[1].

الفروع الفقهية: منها: بطلان حجة من منعوا تسليم زكاتهم إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه مع إقرارهم بها بحجة أن وجوب أخذها مشروطٌ بحصول السكن، وغير الرسول ﷺ لا يقوم مقامه في حصوله؛ بأن حكمة وجوب الزكاة إزالة حاجة الفقير على أنها حقٌّ له وليس لمجرد حصول السكن[2]. ومنها: ما ذكره إمام الحرمين الجويني: أن صرف سهم الفقراء والمساكين[3] إلى الفقراء وحدهم باعتبار أن الفقر أشد وأشق إنما هو اعتبارٌ باطل؛ لأن مقصود الشرع إزالة الحاجات بالزكوات؛ فقد يقصد من سهم المساكين تماسكهم حتى لا يصيروا فقراء[4]. ومنها: أن المسكين إذا ملك نصابًا بحرفته ولم يحصل منه كفايته، أو صنعة يستغلها ولا تكفيه فإنه يعطى ما تزول به حاجته ويحصل به الكفاية على الدوام، وهو المنصوص للشافعي وغيره من الفقهاء والعلماء. ومنها: لا حد لما يعطى الفقير عند الشافعي وكافة العلماء، ويعطى ما تحصل به كفايته وتزول به حاجته قليلاً أو كثيرًا[5]. ومنها: من كان له مالٌ مما يجب فيه الصدقة؛ لبلوغه النصاب وهو لا يقوم بعولته؛ لكثرة عياله، أو لغلاء السعر: فهو مسكين، يعطى من الصدقة المفروضة، وتؤخذ منه فيما وجبت فيه من ماله[6]. ومنها: إن لم تقم زكوات المسلمين بالفقراء ففرضٌ على أغنياء أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم بما لا بد منه من الأكل، واللباس، والمسكن، ويجبرهم السلطان على ذلك، ذكره ابن حزم[7]. ومنها: قول الحسن: يُعطى من الصدقة الواجبة من له الدار، والخادم، إذا كان محتاجاً[8]. ومنها: جواز دفعها للغني المدين لمصلحةٍ إذا كان لا يُطيق القضاء يُدفع له منها ما يتم به القضاء مع ما

١ انظر: الفوائد في اختصار المقاصد (ص١٤١).

٢ انظر: مفاتيح الغيب، الرازي (١٣٦/١٦).

٣ الفقير الذي لا يملك شيئاً ولا له كسب يرد بعض كفايته، والمسكين هو من لا يفي دخله بخَرْجه. انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (٥٤٠/١١).

٤ نهاية المطلب في دراية المذهب (٥٤١/١١).

٥ المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (٣١١/١، ٣١٤).

٦ انظر: المحلى بالآثار (٢٧٦/٤).

٧ انظر: المحلى بالآثار (٢٨١/٤).

٨ انظر: المحلى بالآثار (٢٨٠/٤).



زاد عن حد الغنى، فإذا كان له من المال مائة درهم، وعليه من الدين مائة، والحد الذي يحصل به الغنى خمسون درهماً، جاز أن يُدفع له الخمسون لقضاء المائة درهم ومن غير أن ينقص غناه عن الخمسين[1]. ومنها: جعل الصدقة الكبيرة في يد من تغنيه خيرٌ من تفريقها على جماعةٍ من الفقراء لا تغنيهم[2].

المبحث الثاني عشر: (مقصود الصدقة درء مفسدة المسألة)[3]:

المعنى الإجمالي: ما يدفع الإنسان للمسألة مع ما فيها من المفسدة هو رجحان مصلحة سد الحاجة ومنع الفاقة، فإذا ما نال حاجته بالزكاة استغنى بها عن سؤال الناس وحرمت عليه المسألة، وهو مبني على الضابط السابق: (مقصود الشرع من الزكوات إزالة الحاجات)؛ إذ الحاجة سبب المسألة.

وجه الدلالة على الألفة: أن الزكاة مانعةٌ من المسألة التي تعد سبباً في النفرة وعدم الألفة؛ لما يترتب عليها من مفسدة الأذى الحاصل للسائل وللمسئول؛ ومن صوره تناول السائل المسئولَ بلسانه إذا لم يعطه؛ ولهذا دعا الشرع إلى العفو والصفح عن تجاوز السائل: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ ﴿٢٦٣﴾﴾ البقرة: ٢٦٣ ، أي: سترٌ وتجاوزٌ من السائل إذا استطال عليه، أو عفوٌ عن السائل إذا وجد منه ما يثقل على المسئول[4]. وكما راعى الشارع معنى الألفة في التنفير عن المسألة في حال إثقال السائل على المسئول أو الاستطالة، فإن الواجب على المسئول رعاية ذلك المعنى أيضاً؛ فإنه لما حلَّت المسألة لأصحابها كان من حقهم الرد عليهم بالحسنى وكف الأذى الموجب للبغضاء، والرد الحسن هو ما ينبغي في كل مسألةٍ، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾﴾ الضحى: ١٠ ، ومفاده عموم النهي عن كل نهرٍ لكل سائلٍ، قال ابن تيمية: «فإن رد السائل يؤلمه خصوصا من يحتاج إلى تأليفه»[5]، ولهذا المعنى فإن المسألة من القادر على الكسب محرمةٌ عند الشافعية في وجه، والوجه الثاني: الحِل مع الكراهة

---

١ انظر: المغني (٦/٤٨١).

٢ انظر: التنوير شرح الجامع الصغير، ابن الأمير الصنعاني (٥/٥٥٤).

٣ مصدر تكوينه: الأدلة الشرعية، واستقراء والفروع الفقهية.

٤ انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٨/٢٦٨)، فتح الباري، ابن حجر (٣/٢٧٨).

٥ مجموع الفتاوى (٢٨/٣٦٥)، وقال: «وقد يكون السؤال منهيا عنه نهي تحريم أو تنزيه وإن كان المسئول مأمورا بإجابة سؤاله» مجموع الفتاوى (١/١٨٦).

بثلاث شروط، منها: أن لا يؤذي السائلُ المسؤول[١]. وأرشد الشارع إلى تحصيل أسباب اليسار التي تمكن المسلم من إيتاء الزكاة الباعثة على المؤالفة، ومنع أسباب الافتقار التي تجره للمسألة الباعثة على المنافرة، روى مسلمٌ عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا الْمُنْفِقَةُ، وَالسُّفْلَى السَّائِلَةُ)[٢]، ووصْفُ اليد العليا بالمنفقة يشمل الصدقة الواجبة والنافلة[٣]، ولما كان الأصل في عدم حلها؛ لحفظ مصلحة الألفة كان الاستثناء من الأصل جار على معنى الألفة؛ لما قاله النبي ﷺ لقَبِيصة بن مُخارِق الهلالي: (يَا قَبِيصَةُ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِأَحَدِ ثَلَاثَةٍ) ذكر منهم: (رَجُلٍ تَحَمَّلَ حَمَالَةً، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ حَتَّى يُصِيبَهَا، ثُمَّ يُمْسِكُ)[٤]، والحمالة: ما يتحمله عن غيره من دين، أو دية، أو يصالح بين طائفتين فتحل له المسألة وإن كان غنياً[٥]، وشرط بعضهم أن تكون الجمالة لتسكين فتنة[٦]. وجعل الهيثمي الكبيرة الثالثة والثلاثون بعد المائة: الإلحاح في السؤال المؤذي للمسئول، وعلل ذلك بأن البغض المترتب على الإلحاح يسوق إلى اللعن؛ لأنه يحمل المسئول على الغضب الشديد فيقع منه أسوأ السباب، وأشر الشتائم، وغيرها من المعاصي المتعددة، والأخلاق الذميمة التي كان سببها الإلحاح في السؤال؛ ولهذه النتيجة كان الإلحاح كبيرة[٧]. وكما أن العلة قد تكون مركبة كذلك الحكمة، فالنهي عن السؤال لحكمة الألفة، يكون أيضاً صوناً للكرامة والمروءة ودرء مفسدة المذلة، فلما ذكر الشافعي جواز المسألة في الجائحة، والحمالة، والغرم، علله بقوله: «لأن هذه مواضع ضرورات، وليس فيها كبير سقاطة مروءة»[٨].

وعقد ابن مفلح في الآداب الشرعية فصلاً في تحريم السؤال حتى على من له أخذ الصدقة وذمه وتقبيحه، ونقل فيه قول الشاعر:

لَا تَحْسَبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ الْبِلَى *** فَإِنَّمَا الْمَوْتُ سُؤَالُ الرِّجَـالِ

---

١ انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٢٧/٧).

٢ أخرجه مسلم (٧١٧/٢)، برقم: (١٠٣٣). من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

٣ الكسب، محمد بن الحسن الشيباني (ص٩٣).

٤ أخرجه مسلم (٧٢٢/٢)، برقم: ١٠٤٤.

٥ انظر: سبل السلام، ابن الأمير الصنعاني (٥٥١/١).

٦ انظر: نيل الأوطار، الشوكاني (٢٠٠/٤).

٧ انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، الهيتمي (٣٠٧/١).

٨ الأم، للإمام الشافعي (٢٢٥/٦).

كِلَاهُمَـــا مَـــوْتٌ وَلَكِنَّ ذَا *** أَشَدُّ مِنْ ذَاكَ لِذُلِّ السُّؤَالِ[١].

وذكر الدهلوي مع ما في المسألة من التعرض للذلة، والخوض في الوقاحة، والقدح في المروءة، إلا إن الاعتياد عليها أيضاً يمنع الاستنكاف عنها فيستكثر الناس أموالهم بها، ويهملون التكسب بسببها، فاقتضت الحكمة التنفير منها إلا عند الاضطرار[٢].

الدليل الشرعي: ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما: (أن النَّبِيّ ﷺ أَمَرَ بِإِخْرَاجِ الزَّكَاةِ، زَكَاةِ الْفِطْرِ، أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ)[٣]، وقد أخذ جمهور العلماء بهذا الحديث، وجعلوا الحكمة فيه إغناء المساكين عن السؤال في ذلك اليوم[٤]، ودفعاً لمفاسد السؤال حثَّ الشارعُ أن يكون المسلم مُنفقاً باذلاً المال مستغنياً به عن ذُل المسألة؛ لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (لَأَنْ يَغْدُوَ أَحَدُكُمْ فَيَحْتَطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَتَصَدَّقَ مِنْهُ فَيَسْتَغْنِيَ بِهِ عَنِ النَّاسِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ رَجُلاً، أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ ذَلِكَ)[٥]، وهذا الإرشاد والتوجيه النبوي لمن حلَّت له المسألة؛ للحاجة، وأما من سأل من غير أن تحل له، فقد رد العلماء شهادته؛ لأنه فَعَل مُحرماً، وأكل سُحتاً، وأتى دناءة[٦]، واتفقوا أن المسألة حرامٌ على كل قويٍّ على الكسب أو غني، إلا من تحمَّل حمالةً أو سأل سلطانًا ما لا بد منه، واتفقوا أن المسألة من الفقير غير القادر على الكسب مقدار ما يُقيم قوته مباحة، واتفقوا على أن ما كان أقل من مقدار قوت اليوم ليس غنىً يمنع من السؤال[٧]، **قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ ﴿١٧٧﴾ ﴾** البقرة: ١٧٧ ، وهم الذين ألجأهم الفقر إلى السؤال[٨]، فإذا ارتفعت الحاجة امتنعت المسألة.

الحكم الفقهي: واختلفوا في مقدار الغنى الذي يمنع صاحبه من السؤال على أقوال:

القول الأول: لا تحل المسألة لمن عنده قوت يومه، فإن لم يكن عنده قوت يومه حلت

١ انظر: الآداب الشرعية والمنح المرعية (٣/٢٨٠).

٢ انظر: حجة الله البالغة (٢/٧٠).

٣ مسند أحمد ط الرسالة (١٠/٤٩٠) برقم: ٦٤٦٧.

٤ انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، المازري (٣/٤٨٥).

٥ أخرجه الترمذي في سننه (٢/٥٧)، برقم: ٦٨٠.

٦ انظر: المغني، ابن قدامة (١٠/١٦٣).

٧ انظر: مراتب الإجماع، ابن حزم (ص١٥٥)، الإقناع في مسائل الإجماع، ابن القطان (٢/٣٠٣).

٨ انظر: النكت والعيون، الماوردي (١/٢٢٧).

له المسألة ما لم يكن قادراً على الكسب وهو قول الحنفية، وابن حزم[١].
القول الثاني: لا تحل المسألة لمن كان عنده كفاية بقية العمر الغالب، ذكر الهيتمي أنه الراجح[٢]، والقول الثالث: لا تحل المسألة لمن عنده كفاية سنة، ذكر الغزالي بيان مقدار الغنى المحرم للسؤال أن حد الغنى مشكلٌ وتقديره عسيرٌ، وقال في موضع: «والأقرب إلى الاعتدال كفاية سنةٍ فما وراءه فيه خطرٌ، وفيما دونه تضييق»[٣]، والقول الرابع: من أُبيح له أخذُ شيءٍ من زكاةٍ أو صدقة تطوعٍ أو كفارةٍ أو نذرٍ فله مسألته وطلبه، القول الخامس: يحرم السؤال على من له خمسون درهماً وإن جاز له الأخذ، والرابع والخامس وكذلك الأول مروية عن الإمام أحمد[٤]، ولعل تقديره بمعيارٍ معين في كل الأحوال متعذر؛ لاختلاف الحاجات باختلاف الحالات؛ وفي هذا المعنى يقول الشافعي كما نقله عنه الهيتمي: «قد يكون الرجل بالدرهم غنياً مع كسبه، ولا تغنيه الألف مع ضعفه وكثرة عياله»[٥]، ولعل أعدلها في الغالب أولها؛ لدلالة النصوص عليه، وموافقته المقاصد التي منها التعفف عن السؤال.

الفروع الفقهية:

استحباب أداء زكاة الفطر قبل الخروج إلى المصلى حتى يستغني الفقير بها عن السؤال يوم العيد، فيتمكن من صلاة العيد فارغ القلب عن القوت، مطمئن النفس[٦].

جواز إخراج القيمة في الكفارة قياساً على جوازها في الزكوات، بناء على أن مقصود الصدقة حصول الغنى لهم عن المسألة لا مقدار الطعام؛ لأن الغنى يحصل بالقيمة كحصوله بالطعام، بل يكون بالقيمة أتم وأوفر؛ لأن القيمة أقرب إلى دفع الحاجة[٧].

عدم وجوب صدقة الفطر على المديون الذي لا يملك نصاباً فضلاً عن دينه؛ لأن المقصود إغناء المحتاج، والمديون محتاجٌ إلى قضاء دينه فتنعدم صفة الغنى[٨].

---

١ انظر: فتح القدير، الكمال ابن الهمام (٢/٢٦١)، مراتب الإجماع، ابن حزم (ص١٥٥).

٢ انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر (١/٣٠٦).

٣ انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (١/٢١٤، ٢٢٤).

٤ انظر: الآداب الشرعية والمنح المرعية، ابن مفلح (٣/٢٨٠).

٥ انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر (١/٣٠٦).

٦ انظر: تحفة الفقهاء، السمرقندي (١/٣٤٠)، بدائع الصنائع، الكاساني (٢/٧٤).

٧ انظر: أحكام القرآن، الجصاص (٤/١٢٠)، بدائع الصنائع، الكاساني(٢/٧٣).

٨ انظر: أصول السرخسي (١/٧١).

رد شهادة من يسأل وهو غنيٌّ بغير ضرورةٍ، ويشكو الحاجة؛ لأنه يأخذ ما لا يحل له، ويكذب بذكر الحاجة[١].

لا يجوز السؤال من له قوت يومه؛ لأن في السؤال ذلًّا ولا يحل للمسلم أن يذل نفسه بغير الاحتياج[٢].

إذا رأى المحتسب رجلاً يتعرض لمسألة الناس وطلب الصدقة، وعلم أنه غنيٌّ عنها إما بمالٍ أو عملٍ أنكر عليه وأدبه، وكان المحتسب بإنكاره أخص بذلك من عامل الصدقة.

لو رأى رجلا يتعرض لمسألة الناس، وطلب الصدقة ولم يعلم أنه غني، وإنما رأى عليه آثار الغِنى فإن عليه أن يعلمه تحريمها على المستغني عنها من غير إنكارٍ عليه؛ لجواز أن يكون في الباطن فقيراً.

لو رأى رجلاً يتعرض لمسألة الناس، وطلب الصدقة وهو ذو جلدٍ وقوة على العمل، زجره وأمره أن يتعرض للاحتراف بعمل، فإن أقام على المسألة عزره حتى يقلع عنها[٣].

تفضيل الغني مع القيام بحقوقه على الفقر؛ لأن الإعطاء إنما يكون مع الغنى[٤].

---

١ انظر: الأم، للإمام الشافعي (٦/٢٢٥).

٢ انظر: روح البيان، الألوسي (٣/٤٥٥).

٣ انظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء (ص٢٩٢).

٤ انظر: فيض القدير، المناوي (٣/٤٧٥).

المبحث الثالث عشر: (يُستألَفُ العُصاة بإعطائهم من أموال الزكاة)[١]:

المعنى الإجمالي: من جنس المؤلفة قلوبهم تأليف قلوب أهل المعاصي والذنوب من المسلمين؛ لأجل الاستقامة على الهدى والطاعة، وإذا كان المؤلفة من المسلمين هم السادة المطاعون في عشائرهم الذين يرجى بعطيتهم قوة إيمانهم أو دفعهم عن المسلمين أو إعانتهم على أخذ الزكاة ممن يمتنع من دفعها[٢]، فإن المقصود بالضابط ما هو أعم من ذلك فيدخل فيه المطاعون في قومهم وغيرهم من العصاة من عامة المسلمين.

وجه الدلالة على الألفة: أن إعطاءهم بقصد تأليفهم على الهداية والاستقامة، ومحبة أهل الصلاح والديانة معنًى زائدٌ على إعطائهم لمجرد فقرهم وحاجتهم، وتأليف القلوب بأموال الزكاة كما يكون لأجل دخول المؤلفة دين الإسلام ووقاية المسلمين شر أهل الشرك والأوثان، وحسن إسلام السادة المطاعين، فإنه كائنٌ أيضاً في المؤلفة قلوبهم من المسلمين الضعفاء تقويةً لإيمانهم، كعيينة بن حصن الفزارى، أو تأليفاً لعشائرهم من المشركين، كعدي بن حاتم الطائي[٣].

وإذا كان مقصد الشارع من هجر أهل المعاصي ومنافرتهم إصلاح فسادهم وتقويم اعوجاجهم، فإنه قد يكون التأليف بالإحسان إليهم أرعى لإصلاحهم، وفي تقدير هذه المصلحة يقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن المقصود من الهجر التأديب والزجر، ورجوع العامة عن مثل حاله، وهو يختلف باختلاف الهاجر من الضعف والقوة، والقلة والكثرة، فإن رجحت المصلحة وأفضى الهجر إلى إضعاف الشر كان مشروعاً، وإن أفضى لزيادة الشر كان ممنوعا، ويكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر[٤]، وقد صرح العلماء بجواز تأليف أهل المعاصي من أموال الزكاة، ومن ذلك قول ابن القاسم في كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية: أنه لا بأس بصلة العاصي لقصد تأليفه، أو لدفع مفسدة ظاهرة لا تتعارض مع أصل منافرة أهل المعاصي تأسياً بصلة أبي بكر لمسطح، وعمر لأخيه الذي بمكة[٥]، وفي سؤال الشيخ ابن باز عن حكم إعطاء عصاة المسلمين من الزكاة، أجاب بجوازه، وأن صرفها للعاصي بقصد تأليفه على الخير، ورجاء هدايته

---

١ مصدر تكوينه قوله تعالى:...... [التوبة: ٦٠]، وغيرها من النصوص النبوية الواردة في أدلة الضابط.

٢ صحيح البخاري (٦/٦٧).

٣ انظر: تفسير السمعاني (٢/٣٢١)، زاد المسير، ابن الجوزي (٢/٢٧٠-٢٧١).

٤ انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/٢٠٦).

٥ انظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ابن القاسم (٦/٢٦٤).

ورجوعه إلى الحق بالإحسان إليه؛ أمرٌ حسنٌ، وقصدٌ صالح، وفاعله مشكورٌ مأجور[١].

الدليل الشرعي: عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ ٦٠﴾ التوبة: ٦٠ ، قال البخاري في صحيحه: «بَابُ قَوْلِهِ: وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ قال مجاهد: يَتَأَلَّفُهُمْ بِالعَطِيَّةِ»[٢]، وفي الباب عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: بُعِثَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِشَيْءٍ فَقَسَمَهُ بَيْنَ أَرْبَعَةٍ، وَقَالَ: (أَتَأَلَّفُهُمْ) فَقَالَ رَجُلٌ: مَا عَدَلْتَ، فَقَالَ: (يَخْرُجُ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمٌ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ)[٣]، وعن عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ رضي الله عنه، قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ ﷺ مَالٌ فَأَعْطَى قَوْمًا وَمَنَعَ آخَرِينَ، فَبَلَغَهُ أَنَّهُمْ عَتَبُوا، فَقَالَ: (إِنِّي أُعْطِي الرَّجُلَ وَأَدَعُ الرَّجُلَ، وَالَّذِي أَدَعُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الَّذِي أُعْطِي، أُعْطِي أَقْوَامًا لِمَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الجَزَعِ وَالهَلَعِ، وَأَكِلُ أَقْوَامًا إِلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الغِنَى وَالخَيْرِ) مِنْهُمْ عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ، فَقَالَ عَمْرٌو: مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِكَلِمَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حُمْرَ النَّعَمِ[٤]، وقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قَسَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ قَسْمًا، فَقُلْتُ: وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ، لَغَيْرُ هَؤُلَاءِ كَانَ أَحَقَّ بِهِ مِنْهُمْ، قَالَ: (إِنَّهُمْ خَيَّرُونِي أَنْ يَسْأَلُونِي بِالْفُحْشِ أَوْ يُبَخِّلُونِي، فَلَسْتُ بِبَاخِلٍ)[٥]، قال النووي: «معناه أنهم ألحوا في المسألة؛ لضعف إيمانهم وألجأوني بمقتضى حالهم إلى السؤال بالفحش أو نسبتي إلى البخل ولست بباخلٍ، ولا ينبغي احتمال واحدٍ من الأمرين ففيه مداراة أهل الجهالة والقسوة وتألفهم إذا كان فيهم مصلحة وجواز دفع المال إليهم لهذه المصلحة»[٦].

الحكم الفقهي: حكم مصرف عموم المؤلفة قلوبهم من المسلمين وغيرهم سيأتي في الضابط الأول: (سهم المؤلفة من غير المسلمين مُعلّقٌ بالمصلحة) في دراسة (ضوابط مقصد استئلاف غير المسلمين المقاصدية)، وذلك أن علة تأليف المسلمين قد تكون واحدة من أربعة أسباب: الأول: قومٌ لهم شرفٌ وسؤددٌ، ولهم نظراء في قومهم كفارٌ فيعطون ترغيباً لنظرائهم في الإسلام، والثاني: قومٌ لهم شرفٌ وطاعةٌ، أسلموا ونياتهم في الإسلام ضعيفة، فيعطون تقويةً لنياتهم، الثالث: قومٌ من المسلمين في طرف بلاد الإسلام، ويليهم قوم من الكفار، فيعطون مالاً لقتال الكفار من أجل دفعهم عن

١ انظر: فتاوى نور على الدرب (١٥/٣٥٠).

٢ صحيح البخاري (٦/٦٧).

٣ أخرجه البخاري (٦/٦٧)، برقم: ٤٦٦٧.

٤ أخرجه البخاري (٩/ ١٥٦) برقم: ٧٥٣٥.

٥ أخرجه مسلم (٢/٧٣٠) برقم: (١٠٥٦).

٦ شرح النووي على مسلم (٧/١٤٦).

المسلمين، الرابع: قومٌ من المسلمين ويليهم قومٌ من المسلمين عليهم صدقات لا يؤدونها إلا خوفاً ممن يليهم من المسلمين، فيعطيهم الإمام شيئاً لجباية صدقات من يليهم ويؤدونها إلى الإمام[١]، والمقصودون في الضابط أهل الصنف الثاني: من أهل النوايا الضعيفة، وكذلك أهل المعاصي من المسلمين.

الفروع الفقهية:

جواز صرف الزكاة إلى الفساق وأصحاب الكبائر عند الشافعي وكافة العلماء[٢].

لما سأل أمير المؤمنين هارونُ الرشيد الإمامَ أبا يوسف أن يضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج، والعشور، والصدقات، والجوالي كان مما كتبه فصلاً في أهل الدعارة والتلصص والجناية، ذكر فيه وجوب جريان الصدقة أو بيت المال على من حبس منهم[٣]. قلت: وفي هذا إرشادٌ بالإحسان من الزكوات إلى الموقوفين بسبب المعاصي الموجبة لحبسهم؛ رجاء تأليفهم وعدم منافرتهم، مع إمكان الاستفادة من الوسائل المعاصرة في تطبيق ذلك بما يحقق بالغ الأثر في انزجارهم عن المعصية، وإشعارهم بكرامتهم بما يؤهلهم للخير والصلاح، فليس كل النفوس يصلحها العقوبة والحرمان، وإنما قد يكون صلاحها بالإكرام والإحسان، وأما إذا كان ذلك المنح والعطاء تشجيعاً لحفظهم القرآن الكريم، ولبعث روح التنافس بيهم في تحصيل العلوم الشرعية؛ فإن عطاءهم كائنٌ بهذا من وجهين ومصرفين: المؤالفة والترغيب في الهداية، ومصرف: (وفي سبيل الله).

في إعطاء أهل الشرف والسؤدد من أصحاب النوايا الضعيفة قولان للشافعية، أحدهما: لا يعطون؛ لأن الله تعالى قد أعز الإسلام، فأغنى عن التألف بالمال. والثاني: يعطون؛ لأنه قد يوجد المعنى الذي أعطاهم النبي ﷺ لأجله[٤].

ما ذهب إليه الشافعي من جواز إعطاء الإمام أصحاب الشرف والسؤدد من سهم المؤلفة؛ ليتألف به غيره من قومه المسلمين ممن لا يثق منه بمثل ما يثق بسيدهم[٥].

جواب الإمام النووي عن حكم دفع الزكاة إلى تارك الصلاة تكاسلاً: أنه إذا بلغ مصلياً رشيداً ثم طرأ ترك الصلاة ولم يحجر القاضي عليه جاز دفعها إليه، وإن بلغ تاركاً للصلاة حتى دفع الزكاة فيجوز دفعها لوليه، ولم يجز دفعها إليه؛ لأنه محجورٌ بالسفه[٦].

---

١ انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٣/٤١٦-٤١٨).

٢ انظر: المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، الريمي (١/٣١٥).

٣ انظر: الخراج، أبو يوسف (ص١٦٣-١٦٤).

٤ انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٣/٤١٧-٤١٨).

٥ انظر: أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي (١/١٦٤).

٦ انظر: فتاوى الإمام النووي، علاء الدين العطار (ص١٥١).

المبحث الرابع عشر: (الزكاة وظيفةٌ كليةٌ للإمام ولايةُ أخذِها من الرعية)[١]:

المعنى الإجمالي: الزكاة وظيفةٌ ماليةٌ عامةٌ[٢] يتولى أخذها إمام المسلمين عن طريق الولاة والسعاة، أو بما يراه مناسباً من الوسائل المعاصرة مما يتحقق به ولاية أخذها من أربابها.

وجه الدلالة على الألفة: ما في القيام بحقِّ هذه الولاية بالصورة المشروعة من معاني التعاون والتكامل ما يُحقق التآلف والتكافل بين الراعي ورعيته؛ لأن في منعها عن الإمام منعٌ لولايته وخروجٌ عن طاعته، وقد نقل العيني أن العلماء جعلوا من النصيحة لأئمة المسلمين: معاونتهم على الحق وطاعتهم فيه، وأداء الصدقات إليهم[٣].

وعلل الفقهاء ما ذهبوا إليه من حكم ولاية أخذ الإمام للزكاة بما يقرر معنى الألفة، فعلل القدوري من الحنفية ذلك بأن الإمام مع الفقراء كالوصي العالي على اليتيم، ولان التصرف لا يصح من جماعتهم لكثرتهم فَولِي الإمام عليهم في حقوقهم وإن كانوا أهل رشد، وإذا ثبت له ولايةٌ عليهم فإنه لم يجز قبضهم إلا بتوليه في الدفع[٤].

وعلل الجويني من الشافعية ولاية الإمام في أخذها حتى يتأتى بسطها على المستحقين الذي لا يكون إلا بتولي الإمام لا الآحاد؛ لأنها وظيفةٌ كليةٌ أعدت للحاجات العامة[٥].

ولما استحب الحنابلة أن يتولى المزكي دفعها بنفسه لمستحقيها، فإنهم أجازوا أيضاً بذلها إلى الإمام طوعاً في الأموال الباطنة فضلا عن الظاهرة، وعللوا استحباب توليه دفعها بنفسه بما يقوي جانب الأُلفة من صيانة حق الفقير عن خطر الخيانة، ومباشرة تفريج كربة مستحقها، وإغنائه بها، مع إعطائها للأولى بها؛ من محاويج أقاربه، وذوي رحمه،

---

١ وهو مُستقى من قول الجويني في تعليله وجوب دفع زكاة الأموال الظاهرة إلى الولاة: «لأنها وظيفةٌ كلية، أعدت للحاجات العامة» نهاية المطلب في دراية المذهب (٥٣٣/١١)، ومن قول العز بن عبد السلام: «لا يتصرف في أموال المصالح العامة إلا الأئمة ونوابهم» قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٨٢/١). وفي بيان وجه الاتفاق والافتراق بين الزكاة والأموال العامة ورد في فتاوى وتوصيات أبحاث وأعمال الندوة الحادية والعشرين لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة في تونس ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م (ص٣٥٥) أن الزكاة تتفق مع الأموال العامة في عدة أمور، منها: في كون كلٍّ منهما مرصوداً للنفع العام، وتفترق مصارف الزكاة عن مصارف الأموال العامة بكون الأولى محددة بالنص الثابت الذي يجعلها توقيفية، فلا يجوز صرف أموال الزكاة في غير مصارفها الثمانية المنصوص عليها.

٢ فالزكاة، والغنيمة، والفيء هي الأموال السلطانية التي أصلها الكتاب والسنة كما ذكر ابن تيمية في السياسة الشرعية، وجعلها أبو يعلى من الأعمال العامة في تقسيمه أنواع الولايات في الأحكام السلطانية. انظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (ص٢٨). الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء (ص ٢٨).

٣ انظر: عمدة القاري، العيني (٣٢٢/١).

٤ انظر: التجريد، القدوري (٤١٨٣/٨).

٥ انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (٥٣٣/١١).

وصلة رحمه بها[١] فكانت الموازنة قائمةً لديهم في مراعاة الألفة العامة بجواز دفعها للأئمة، ومراعاة الألفة الخاصة في فضيلة تفريقها بنفسه لمحاويج أقاربه، وذوي رحمه.

الدليل الشرعي:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴿١٠٣﴾ ﴾ التوبة: ١٠٣ ،
فأمْرُ اللهِ نبيَّه ﷺ بأخذها دليلٌ على أن للإمام ونوابِّه المطالبةَ بزكاة الأموال الظاهرة، وأن على أرباب المال دفعها إلى الأئمة حال طلبهم إياها، وقد جعل الله في كتابه سهماً مستحقاً للعاملين عليها؛ فلو كان أداؤها مقصوراً على أرباب الأموال لم يكن لذكر العاملين وجه[٢].

قول النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن: (...فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ)[٣]، ودلالته كالآية، فإذا دلَّ أن على الإمام أخذها من أصحابها؛ فإنه يدل على وجوب دفعها إليه من أربابها[٤].

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن الزكاة كانت تدفع لرسول الله ﷺ ولرسله وعماله، وإلى من أمر بدفعها إليه»[٥].

لموافقة الصحابة الصديق رضي الله عنهم بعد مخالفته، فدلَّ على أن عليه الأخذ وعليهم الدفع بإجماع[٦] وذلك عند قوله رضي الله عنه في مانعي الزكاة: «وَاللهِ لَوْ مَنَعُونِي عِقَالًا كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ»[٧]، فعلق قتالهم رضي الله عنه بمنعهم إياه الزكاة، ولم يعلقه بمنعهم الفقراء، وكان بحضرة الصحابة رضي الله عنهم من غير نكيرٍ منهم، فدل أن حقه ثابتٌ في المطالبة[٨].

استدل المالكية لوجوب دفعها إلى الإمام بالقياس على وجوب دفع مال اليتيم إلى

---

١ انظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء (ص١١٥)، المغني، ابن قدامة (٤٧٩/٢).

٢ انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٣٥/٢).

٣ أخرجه البخاري (١٠٤/٢) برقم: ١٣٩٥، ومسلم (٥٠/١)، برقم: ١٩.

٤ انظر: لحاوي الكبير، الماوردي (٤٧٢/٨).

٥ الإجماع، ابن المنذر (ص٤٨).

٦ انظر: لحاوي الكبير، الماوردي (٤٧٢/٨).

٧ أخرجه البخاري (١٠٥/٢)، برقم: ١٣٩٩، ومسلم (٥١/١)، برقم: ٢٠، واللفظ له.

٨ انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (٥٣٣/١١). التجريد، القدوري (٤١٨٢/٨).



الوصي بجامع حق الولاية لكلٍّ من الإمام والوصي[١]. وقاسها الحنفية والشافعية على الخراج والعشر والخمس في أن إجزاءها لا يكون إلا باستيفاء الإمام لها؛ بجامع أنها حقٌ لله تعالى يتعلق بالمال الظاهر، ويكون صرفه إلى الأصناف المنصوصة بأوصافٍ محدودةٍ[٢]، فتبين أن ولاية أخذها محل إجماع العلماء.

الحكم الفقهي: أجمع العلماء على أن للإمام أن يبعث إلى أرباب المواشي والثمار فيأخذ الزكاة منها فيضعها في مواضع الزكاة[٣]، ولا خلاف بين الفقهاء في من لم يطالبهم الإمام بها، ولا سعاةَ لهم أنهم يقومون مقامهم فيها، وينفذونها لأصحابها[٤]، وللعلماء في حكم دفع الأموال الظاهرة والباطنة إلى الإمام أربعة أقوال:

القول الأول: ولاية الأخذ في الزكوات للإمام في الأموال الظاهرة والباطنة، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، ذكره العيني وقال: «فعلى هذا: ما ذكره بعض أصحابنا الحنفية في مختصراتهم من أن الإمام لا يتعرض إلى الأموال الباطنة، غير صحيح وأنه ليس مذهب أبي حنيفة»[٥]. وقال ابن حجر: «وقد أطبق الفقهاء بعد ذلك على أن لأرباب الأموال الباطنة مباشرة الإخراج، وشذ من قال بوجوب الدفع إلى الإمام وهو رواية عن مالك، وفي القديم للشافعي نحوه على تفصيل عنهما فيه»[٦].

القول الثاني: وجوب دفع الزكاة في الأموال الظاهرة[٧] إلى الإمام فإن أخرجها أربابها إلى الفقير لم يسقط الغرض في حق الإمام، والباطنة موكولةٌ إلى أربابها ذكره بعض الحنفية[٨]،

---

١ انظر: المنتقى شرح الموطإ (٢/٩٤).

٢ انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٨/٤٧٢). التجريد، القدوري (٨/٤١٨٢).

٣ الإقناع في مسائل الإجماع (١/١٩٥).

٤ انظر: التبصرة، اللخمي (٣/١٠٦٠).

٥ انظر: نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار (٨/١١١).

٦ انظر: فتح الباري (١٣/٣٥٥).

٧ المال الظاهر عند الحنفية: هو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر؛ لأنه لما سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهراً والتحق بالسوائم، وأما المال الباطن: فهو الذي يكون في المصر، وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها. انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٢/٣٥-٣٦).

٨ قالوا: للإمام ونوابه من السعاة والعشار ولاية أخذ مال الزكاة الظاهر، فإن أخرجها أربابها إلى الفقير لم يسقط الغرض في حق الإمام، وفي المال الباطن يفوض أداء زكاتها إلى أربابها؛ لما في تتبعها من حرجٍ على الأمة، ولما في تفتيشها ضرر بأرباب الأموال؛ ولهذا إذا طهر المال ونقل من بلدٍ إلى بلدٍ أخذ العامل زكاته وهذه المشقة غير موجودة في المال الظاهر فكان حق القبض إلى الإمام. انظر: التجريد، القدوري (٨/٤١٨٤،٤١٨١). بدائع الصنائع (٢/٣٥-٣٦).

وهو قول والمالكية[١]، والقديم عند الشافعية[٢]، فالجمهور على أن صرف زكاة الأموال الباطنة إلى أربابها، وأنهم بالخيار بين تفريقها أو دفعها إلى الإمام العادل ليتولى تفريقها كما ذكره عنهم الماوردي[٣].

القول الثالث: يجوز لأربابها تفرقة الأموال الظاهرة كزكاة الأموال الباطنة وهو قول الشافعي في الجديد[٤].

القول الرابع: استحب الإمام أحمد أن يلي المزكي تفرقة زكاته بنفسه في الأموال الظاهرة والباطنة، ومع ذلك فإنه لا يختلف المذهب أنه يبرأ بدفعها إلى السلطان عادلاً كان أو غير عادلٍ في جميع الأموال، صرفها في مصارفها أو لم يصرفها[٥].

الفروع الفقهية:

استحباب الإمام مالك إرسال زكاة الفطر إلى من ينصبه الإمام العدل لأخذها وجمعها عنده من أجل إذا حلّ وقتها وضعها حيث يرى؛ لأن أهل الحاجات والضرورات إنما يقصدون الإمام ويطلبون منه؛ لكون بيت المال بيديه[٦].

أن في جباية الحكومات للزكوات من الأغنياء وصرفها لمستحقيها من المحتاجين والفقراء ضمان التنفيذ الصحيح إلى أكبر قدرٍ ممكن من المحتاجين، وفيه أيضاً ضمانٌ لحفظ كرامتهم ومشاعرهم، وفيه حسن ضبط الجباية والتوزيع، وحسن الحساب فيها، مما يفرض أن يكون للزكاة ميزانيةٌ خاصةٌ في ميزانية الدولة، وبيت المال، ويكون لها نظامٌ محاسبيٌّ دقيق، وعمالٌ وجباةٌ ومختصون، ونظامٌ مستقل[٧].

في سؤال اللجنة الدائمة هل يدفع الزكاة من تجب عليه أم تعطى لولي الأمر؟ كان الجواب: إذا طلبها ولي الأمر فإن المشروع تسليمها له؛ لأنه من باب السمع

---

١ قالوا: يجب في الأموال الظاهرة كالمواشي والحرث دفع زكاتها للإمام العدل، ولم يسَع ربُّ المال تفريقُها بنفسه إذا بعث ساعياً لجمعها، وإن فعل ضمن؛ لأنه مالٌ ظاهرٌ يصرف إلى أقوامٍ بأوصاف، فوجب أن يتولى الإمام تفريقه كالخمس. انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب (١/٤١٩).

٢ انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٨/٤٧٢)، نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (١١/٥٣٣).

٣ قال الماوردي: «فأما الباطنة: فأرباب التجارات وسائر الأموال الباطنة فصاحبها بالخيار في تفريقها بنفسه أو دفعها إلى الإمام العادل ليتولى تفريقها بنفسه ولا يلزم دفعها إليه، وهو قول الجمهور» الحاوي الكبير (٨/٤٧٢).

٤ يرون أنه لا يجب في الأموال الباطنة صرف زكواتها إلى الولاة، بل يتولَّوْن تفرقتها على المستحقين، وفي صرف زكاة الأموال الظاهرة إلى الولاة عندهم فيها قولان: أحدهما يفرّقها أربابها كزكاة الأموال الباطنة، وهو المختار في الجديد، والثاني: وهو القديم كمذهب الحنفية أنه يجب دفعها إلى الوالي. انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (١١/٥٣٣).

٥ انظر: المغني، ابن قدامة (٢/٤٧٩).

٦ انظر: المنتقى شرح الموطإ، الباجي (٢/١٩٠).

٧ انظر: أبحاث وأعمال الندوة السادسة لقضايا الزكاة المعاصرة (ص٧٣-٧٤).

والطاعة في المعروف، وبذلك تبرأ الذمة من الواجب[١].

في فتاوى اللجنة الدائمة أيضاً: «يجب على صاحب المواشي دفع الزكاة للعمال الذين عينهم الإمام، ولا يجوز له دفعها لغيرهم، وإذا مضى وقت مجيء العاملة وتعذر دفعها إليهم جاز له دفعها لمستحقيها»[٢]، فالتزام تسليمها للولاة وهو معبر إيصالها للمستحقين، وتنظيم توزيعها على المحتاجين، وكان ذلك هو التطبيق العملي والنموذج الفعلي لسياسة الدنيا بالدين.

المبحث الخامس عشر: (أمر الزكاة موكَلٌ إلى الأمانة)[٣]:

المعنى الإجمالي: دفع الزكاة، وجمعها، وصرفها، قائمٌ على اعتبار مبدأ وخلق الأمانة بين أرباب الأموال وأهل السُّهمان من جهةٍ، وبين الولاة أو السعاة من جهةٍ أخرى، فرعاية ذلك كله سبيل الثقة وزرع الألفة بين الراعي والرعية، كما ستبينه الفروع الفقهية.

الدليل الشرعي:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ﴿٥٨﴾ ﴾ النساء: ٥٨ ، ذكر ابنُ عطية أنها تتناول الولاة فيما إليهم من قسمة الأموال، ورد الظلامات، وعدل الحكومات، ومن دونهم من الناس في حفظ الودائع، والتحرز في الشهادات، والصلاة والزكاة والصيام وسائر العبادات أمانات لله تعالى[٤].

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول اللهِ ﷺ قال: (**مَا أُعْطِيكُمْ وَلاَ أَمْنَعُكُمْ، إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ أَضَعُ حَيْثُ أُمِرْتُ**)[٥]، أخذ منه شيخُ الإسلام ابنُ تيمية أن على ذي السلطان ونوابه أن يؤتوا كل ذي حقٍّ حقه في العطاء وليس بحسب الأهواء، فإنما هم أمناء ونوابٌ ووكلاء، وليسوا ملاكاً؛ فهذا رسول الله ﷺ يخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره، وإنما يقسم المال بأمر الله، فيضعه حيث أمره تعالى[٦].

---

١ انظر: فتاوى اللجنة الدائمة، (٩/٤٢٤).

٢ الإجماع، ابن المنذر (ص٤٨).

٣ قال القاضي عبد الوهاب: (إخراج الزكاة موكلٌ إلى الأمانة) الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٤١٨/١)، وقال الجويني: (المالك مؤتمن فيما يدّعيه من الممكنات) نهاية المطلب (٣٢٧/٣)، ورأى الباحث أن الضابط بصيغته المذكورة هو ما يناسب الفروع المتخرجة عليه؛ لأن المقصود ما هو أعم من مجرد إخراجها كما ذكر القاضي عبد الوهاب، وما هو أعم أيضاً مما يدعيه المالك في الممكنات كما ذكر الجويني، وجميع ذلك في متناول الضابط، ومناط تحقيقه.

٤ انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٧٠/٢).

٥ أخرجه البخاري (٨٥/٤) برقم: ٣١١٧.

٦ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (ص٢٤-٢٦).

الفروع الفقهية:

إذا مر التاجر على عاشر الخوارج، وأخذوا منه العشر، ثم مر بعد ذلك إلى عاشر أهل العدل فإنه يؤخذ منه العُشر ثانياً؛ لأن حق الفقراء وهو زكاة العشر أمانةٌ في يد صاحب المال، والمرور به على الخوارج فيه تعريضٌ الأمانة للتلف يوجب الضمان[١].

إذا لم يوص رب المال بإخراج الزكاة عنه ولم يكن له مطالبٌ، لم يلزم الورثة إخراجها؛ لأن ذلك موكلٌ إلى أمانته، ولأنه إن قال قد أديتها قبل منه[٢].

إذا اعترف صاحب المال بدين، فالظاهر تصديقه، كما يصدق في ادعاء انقطاع الحول، وغيره[٣].

قول الإمام مالك بأخذ الإمام الزكاة من تجار المسلمين ولا يبعث في ذلك أحداً، وإنما ذلك إلى أمانة الناس، إلا أن يعلم أن أحداً منعها فيأخذها منه كرها[٤] وقوله بخطأ تحليف السعاة للناس وليصدَّقُوا بغير يمين[٥]، وفي مختصر خليل: «ومصرفها: فقيرٌ ومسكينٌ وهو أحوج، وصدقا إلا لريبة»[٦].

ما ذكره المزني عن الشافعي من تصديق رب المال في حال دعواه أن جائحةً أذهبت ماله المخروص، وتصديقه إن قال بأن الخارص أخطأ في الخرص وأنه قام بكيل ماله وذَكَر مقدار الفرق بينه وبين تقدير الخارص[٧].

إذا ظهر من عامل الزكاة خيانةٌ كان استدراكها للإمام دون أرباب الأموال، ولا يكون أهل السهمان خصوماً له إلا إذا تظلموا إلى الإمام ظلامة ذوي الحاجات، ولا تقبل شهادة أرباب الأموال على العامل إذا كانت في أخذ الزكاة منهم، إلا إذا كانت في وضعه لها في غير حقها، وإذا أقر العامل بقبض الزكاة من أرباب الأموال، وادعى قسمتها في أهل السهمان فأنكروه كان قوله في قسمتها مقبولاً؛ لأنه مؤتمنٌ

---

١ انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني، المرْغِيناني (٢/٣١٤)، والأمانة أعم من الوديعة؛ فكل وديعة أمانة والعكس ليس كذلك، فالوديعة هي الاستحفاظ قصداً، والأمانة هي الشيء الذي وقع في يده من غير قصدٍ، ولا يبرأ في الأمانة إلا بالأداء إلى صاحبها. انظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (١/٣٤٦).

٢ انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب (١/٤١٨).

٣ انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (٣/٣٢٧).

٤ انظر: الجامع لمسائل المدونة، ابن يونس (٤/١١٢).

٥ انظر: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو زيد (٢/٢٥٩).

٦ مختصر خليل (ص٥٩).

٧ انظر: مختصر المزني (٨/١٤٣).



فيها[١].

من طولب بالزكاة فادعى ما يمنع وجوبها من نقصان الحول، أو النصاب، أو أن ما بيده من المال لغيره، فإنه يقبل قوله بغير يمين؛ لأنها عبادةٌ هو مؤتمنٌ عليها فلا يستحلف عليها كالصلاة، وإن أقر بقدر زكاته ولم يخبر بقدر ماله أخذت منه بقوله ولم يكلف إحضار ماله؛ لأنه مؤتمن[٢]. وذكر شيخُ الإسلام ابن تيمية في مطلع كتابه السياسة الشرعية أنه بناه على الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ ...والآية التي تليها، ثم قال: «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»[٣]، وكان قد تضمن كتابه الكلام عن الزكاة في كلامه عن القسم الثاني من الأمانات أمانة الأموال[٤].

وفي فتاوى وتوصيات الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة: جواز استثمار أموال الزكاة بستة ضوابط، سادسها: أن يُتخذ قرار استثمار أموال الزكاة ممن عهد إليهم ولي الأمر بجمع الزكاة وتوزيعها لمراعاة مبدأ النيابة الشرعية، وأن يستند الإشراف على الاستثمار إلى ذوي الكفاءة والخبرة والأمانة[٥].

ومن فتاوى وتوصيات الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة: على من يصرف الزكاة من الأفراد والمؤسسات أن يتحروا عمن تصرف له الزكاة بالوسائل المتاحة التي لا تمس كرامته، أو تجرح شعوره، بحيث تحصل الطمأنينة أنه من أهل الاستحقاق، ولا يلزم تكليفهم بأزيد من ذلك، كالبينة واليمين إلا في حالات الاشتباه وكثرة ادعاء الاستحقاق الذي تدل القرائن على عدمه[٦].

---

١ انظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء (ص١٣١-١٣٢).

٢ انظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٢/٢٥٨)

٣ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (ص٥-٦).

٤ لما جعل شيخ الإسلام ابن تيمية أداء الأمانات على نوعين: أحدهما: الولايات، ذكر أنه يجب الإمام البحث عن الأصلح المستحقين لها سواءً نوابه على الأمصار، أو أمراء الأجناد، أو ولاة الأموال من الكتاب والسعاة على الخراج والصدقات، وغيرها، والقسم الثاني من الأمانات: الأموال ذكر أيضاً بأن هذا القسم يتناول الولاة والرعية، فعلى كل منهما: أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان، ونوابه في العطاء، أن يؤتوا كل ذي حق حقه، وعلى جباة الأموال كأهل الديوان أن يؤدوا إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه؛ وكذلك على الرعية الذين تجب عليهم الحقوق؛ وليس للرعية أن يطلبوا من ولاة الأموال ما لا يستحقونه، ولا لهم أن يمنعوا السلطان ما يجب دفعه إليه من الحقوق، وإن كان ظالما، وليس لولاة الأمور أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملاكا. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (ص٢٥-٢٦).

٥ انظر: فتاوى وتوصيات الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (ص٣١٧).

٦ أبحاث وأعمال الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة بالقاهرة (١٤-١٦/٣/١٤٠٩هـ الموافق ٢٥-٢٧/١٠/١٩٨٨م، (بيت الزكاة الكويتي) (ص٤٤٥).

المبحث السادس عشر: (ولاية الخرص ضرورة جاريةٌ على معنى الألفة)[١]:

المعنى الإجمالي: من أحكام الولاية المنوطة بالزكاة بعثُ السعاة؛ لتقدير ثمر النخيل والأعناب بالحرز والتخمين عند بدو صلاحها للأكل والبيع حال كونها رطباً وعنباً؛ لمعرفة مقدار عشرها أو نصف عشرها حال مآلها تمراً وزبيباً، والخرص ضرورةٌ جرت على خلاف القياس؛ لأن سبيل معرفة مقادير الزكاة اليقين لا التخمين، عن طريق الوزن أو الكيل أو العدد، والخرص مظنةُ الخطأ وعدم الإصابة، من شأنه إثارة الخلافات عند تقدير المستحقات، والشريعة قائمةٌ على رعاية الألفة والوفاق في كل أبوابها، جاريةٌ على اليسر والإرفاق في جميع أحكامها وسائر أحوالها؛ لهذا كان في الشريعة من أحكام الخرص ما يجعله جارٍ على منوالها في تحقيق مقصد التآلف وسد ذريعة الفُرقة والتخالف.

وجه الدلالة على الألفة: وإذا رُمْتَ معرفة صلة الضابط بمقصد الألفة لك أن تنظر إلى حجة من منع الخرص من فقهاء الكوفة بدعوى أن الخرص بابٌ من أبواب القمار والميسر المنصوص على تحريمه: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ ﴿٩٠﴾ ﴾ المائدة: ٩٠ ، فكانت الآيةُ عندهم ناسخةً النصوص الدالة على مشروعية الخرص[٢] ومن المقطوع به أنّ من حكمة تحريم الميسر مفسدة العداوة والبغضاء، كما في الآية التي تليها قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ المائدة: ٩١ ، وقد صرح العلماء بالحكمة من مشروعية الخرص بما يجري مجرى الألفة، منها: أمن الخيانة من رب المال، وضبط حق الفقراء؛ لأنهم شركاء المالك في المال، ومطالبة المصدق رب المال الزكاة بقدر ما تم خرصه، والتوسعة على أرباب الثمار في التناول منها بشرط الضمان، والبيع من رطبها، لما في منعهم من الحرج والتضييق، وإيثار الأهل والجيران والفقراء، فكان مجمل الحكمة: ما قصده الشارع من رفق الولاة والسعاة بالمالك والمستحق[٣].

الدليل الشرعي: ما رواه أبو داود بإسناد حسن من حديث عتَّاب بن أسيد، قال: (أَمَرَ رسولُ الله ﷺ أن يُخرَصَ العِنَبُ، كما يُخْرَصُ النَّخْلُ، وتُؤخذ زكاتُه زبيباً، كما تُؤخَذُ صَدَقةُ النَّخْلِ تمراً)[٤].

---

١ مصدر تكوينه استقراء أقوال الفقهاء في الخرص التي أفادت أنه ضرورة على خلاف الأصل، وكذلك أحكام الخرص التي أفادت بمجموعها ترشيد تلك الضرورة بما يجعلها جاريةً مجرى مقاصد الشارع التي منها مقصد الألفة. انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٣٩٥)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/١٧٠)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي (ص١٧٤).

٢ انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (٤/٢٠٦).

٣ انظر: معالم السنن، الخطابي (٢/٤٦)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي (٣/٨٠)، فتح الباري، ابن حجر (٣/٣٤٤)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (٩/٦٧)، سبل السلام، ابن الأمير (١/٥٣٢).

٤ أخرجه أبو داود (٣/ ٤٩) برقم: ١٦٠٣. قال المحقق: الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن.



الحكم الفقهي: أجمع العلماء على وجوب الزكاة في التمر والزبيب[١]، واختلفوا في حكم خرصها على أقوال، أشهرها قولان: الأول: استحبابه، وهو قول الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد[٢]، وصرَّح غير واحدٍ من أهل العلم أن القول بالخرص مذهب جمهور العلماء[٣]، وعلى هذا القول كانت صياغة الباحث للضابط وتكوين عبارته.

والثاني: وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، عدم جوازه الخرص بالمعنى الذي ذهب إليه جمهور العلماء، وهو تمليك الخراص أصحاب الثمار حق الله فيها وهي رطب، ببدلٍ يأخذونه منهم تمرًا بكيلٍ نسيئة؛ لأن حق المساكين كحق أحد الشريكين، فإذا لم يجز لأحد الشريكين أن يضمن شريكه الرطب بالتمر، كذلك حق الفقراء، واحتجوا بأن ما ورد في السنة من جوازه منسوخٌ بتحريم الربا[٤]، وأبطل الطيبي هذه الدعوى بحديث عتاب بن أسيد السابق في أدلة الضابط؛ لأنه أسلم أيام الفتح، وتحريم الربا قبله[٥]، وتعقبه أيضاً الخطابي بأن العمل بالخرص بقي طول عمر النبي ﷺ وزمان أبي بكر وعمر، ولم يذكر منعه عن أحدٍ من الصحابة رضي الله عنهم[٦].

الفروع الفقهية: من الضوابط المبنية على هذا الضابط، ما ذكره الماوردي: (ما يمكن كيله لا يجوز خرصه) وعلله بالقدرة على أن يصل بيقين إلى معرفة ما يطلب بالظن والتخمين[٧]، ومن الفروع المبنية على الضابط:

الخرص على مذهب الجمهور بمنزلة الكيل، فإذا ادعى أرباب المال النقصان بعد ذلك لا يقبل قولهم إلا بحجة، وعند الحنفية لا يكون الخرص ملزماً لهم؛ لأنه ظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، فالقول قول أرباب المال في دعوى النقصان، وعلى

---

١ انظر: الإجماع، ابن المنذر (ص٤٥).معالم السنن، الخطابي (٤٦/٢).

٢ انظر: المنتقى شرح الموطإ، الباجي (١٥٩/٢)، النوادر والزيادات، ابن أبي زيد القيرواني (٢٦٦/٢)، التبصرة، اللخمي (١٠٨٩/٣)، إكمال المعلم، القاضي عياض (٢٤٣/٧)، مواهب الجليل، الرعيني (٢٨٨/٢)، مختصر المزني (١٤٢/٨)، الحاوي الكبير، الماوردي (٢٢٠/٣)، الأحكام السلطانية، الماوردي (ص١٨٦-١٨٧)، نهاية المطلب، الجويني (٢٣٨/٣)، نهاية المحتاج، الرملي (٨٠/٣)، المغني، ابن قدامة (١٧/٣)، المبدع، ابن مفلح برهان الدين (٣٤٤/٢)، الإنصاف، المرداوي (١٠٨/٣)، نيل المارب، الشيباني (٢٤٧/١).

٣ قال ابن حجر: «وقال الجمهور: هو مستحب؛ إلا إن تعلق به حق لمحجور مثلاً أو كان شركاؤه غير مؤتمنين فيجب لحفظ مال الغير» فتح الباري (٣٤٦/٣)، وقال المرداوي: «بعث الإمام ساعياً للخرص مستحب مطلقاً، وعليه جماهير الأصحاب...لا يخرص غير النخل والكرم على الصحيح من المذهب، وعليه الجمهور» الإنصاف، المرداوي (١٠٨/٣)، وقال ابن القطان: «وجمهور العلماء على أن خرص النخل والعنب للزكاة معمول به سنة مسنونة» الإقناع في مسائل الإجماع (٢١٣/١).

٤ انظر: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (٣٧٠/١-٣٧١)، التجريد، القدوري (١٢٧٤/٣-١٢٧٥). شرح صحيح البخارى لابن بطال (٥٢٥/٣). شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (١٤٩٦/٥).

٥ انظر: شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (١٤٩٦/٥).

٦ انظر: معالم السنن، الخطابي (٤٤/٢-٤٥).

٧ انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٢٣٠/٣).

من يدعي خلاف قولهم البينة[١].
جواز بيع العرايا وهو بيع الثمر على رءوس النخل بتمر مجدودٍ على الأرض خرصاً فيما دون خمسة أوسق، بناء على أن الخرص بمنزلة الكيل، ولا يجوزه الحنفية بناءً على أن الخرص ليس بمعيارٍ شرعيٍّ تظهر به المماثلة فيكون هذا البيع من باب بيع الثمر بالثمر مجازفةً من غير مماثلة[٢].
لما كان الخرص على خلاف الأصل؛ للحاجة، كانت مشروعيته بقدر ما تقوم به الحاجة وتتحقق به المصلحة حال تعذر الكيل والوزن، وفي باب النخيل والأعناب من الثمار عند الجمهور[٣].
صحة قسمة الثمار بين الشركاء بالخرص؛ لأنه إذا صح أن يكون عياراً في إفراز حصة الفقراء من حصة أرباب المال فإنه يصح أن يكون عياراً في إفراز وتعيين حصص الشركاء[٤].
لما كان الخرص مظنة إيقاع الظلم في تقدير الزكاة المفروضة على أرباب الأموال كان الضمان في منعه وردعه أن لا يُبعث في الخرص إلا أهل المعرفة والأمانة كما في الجامع لمسائل المدونة، واشترطهما الماوردي في الحاوي ونقل فيه استحباب الشافعي أن يكون خارصان أو أكثر[٥].
وما خرج عن حكم الضابط بالاستثناء فإنه لا يخرج عن معنى الألفة، فالعلماء لما استثنوا نخل البصرة دون كرومها ونقلوا الإجماع على عدم خرصها علله الماوردي وتبعه الروياني من الشافعية بإباحة أهلها الأكل منها للمجتاز، وصرف معظمه في أهل الصدقات؛ فيتجاوزون بصرفه حد الزكاة، وبنى عليه السبكي أنه إذا عُرف من شخصٍ أو بلدٍ ما عُرف من أهل البصرة فإنه يجري عليه حكم أهلها[٦]، وفي مطالب أولي النهى علله بكثرته وقلة ثمنه، بخلاف غيرها من البلاد، فإنهم يتغالون به لعزته[٧].

---

١ انظر: المبسوط، السرخسي (٦/٢٣).
٢ نفس المصدر.
٣ انظر: بداية المجتهد، ابن رشد (٢٨/٢)، المغني، ابن قدامة (١٤/٣)، وقد سبق كلام الفقهاء على أنه مذهب الجمهور، في حكم الضابط.
٤ انظر: معالم السنن، الخطابي (٤٦/٢).
٥ انظر: الجامع لمسائل المدونة (٣١٤/٤)، الحاوي الكبير (٢٣٣/٣-٢٣٤).
٦ انظر: الأحكام السلطانية، الماوردي (ص١٨٧)، الحاوي الكبير، الماوردي (٢٢٤/٣)، بحر المذهب، الروياني (١٠٧/٣)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي (٨٠/٣)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٣٧٣/١).
٧ انظر: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٧٠/٢).



المبحث السابع عشر: (زكاة الأموال الظاهرة آكد من زكاة الأموال الباطنة)[١]:

المعنى الإجمالي: أحكام الزكاة المنوطة بالمال الظاهر مبنيةٌ على التشديد والتغليظ في مقابل زكاة المال الباطن، والظاهر من المال: هو ما لا يمكن إخفاؤه، كالزروع والماشية، والباطن: ما أمكن إخفاؤه من الذهب والفضة وعروض التجارة[٢].

وجه الدلالة على الألفة: يظهر بين الراعي والرعية من حيث أنه لا يجوز لرب المال مجاهرة الإمام بالمخالفة في منع زكاة الظاهر من أمواله سواء وضعها الإمام موضعها أو غير موضعها؛ لأنه من باب شق العصا والخروج عليه[٣]، وذكر ابن قدامة أن وجوب الزكاة في الأموال الظاهرة آكد؛ لظهورها، وتعلق قلوب الفقراء بها، لرؤيتهم إياها[٤].

الدليل الشرعي: من ثلاثة وجوه:

الأول: اتفاق الفقهاء على تقسيم الأموال الزكوية إلى ظاهرة وباطنة، وينبني على هذا التقسيم فروقٌ فقهيةٌ كثيرة[٥].

الثاني: دليل الاستقراء على أن من تلك الفروق الفقهية أن زكاة المال الظاهر آكد من زكاة المال الباطن كما سيأتي.

الثالث: الاستصلاح، وهو أن مصلحة الاجتماع والألفة ودرأ مفسدة النزاع والفرقة تكون بالتفريق بينهما، كما ذكر الباجي، وابن قدامة في تعليل الضابط، فكان التعليل بالمقصد الكلي هو الدليل، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة، وهي من المصالح المعتبرة؛ لأنها مما اعتبره الشارع في حال انعدام الدليل الخاص من القرآن، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس، وتعليل ابن قدامة بذلك يؤكد ما تعقبه عليه الطوفي في شرح مختصره للروضة من تمسك ابن قدامة بمناسباتٍ مصلحيةٍ إذا استغرق في توجيه الأحكام[٦]، وكان ذلك التعقيب بناءً على إبطال ابن قدامة للمصلحة المرسلة في كتابة الروضة[٧].

١ المغني، (٢/٥١٢).

٢ انظر: الأحكام السلطانية، الماوردي (ص١٨٠).

٣ انظر: المنتقى شرح الموطإ (٢/٩٤).

٤ انظر: المغني، (٢/٥١٢).

٥ انظر: فتاوى وتوصيات أبحاث وأعمال الندوة الخامسة لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة في لبنان ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م (ص٤١٦).

٦ شرح مختصر الروضة (٣/٢١٠).

٧ انظر: روضة الناظر وجنة المناظر (١/٤٨٢).

الفروع الفقهية:

إجماع المسلمين على أن للمالك تفريق زكاة أمواله الباطنة بنفسه كما ذكره النووي[1]، ويرد دعوى الإجماع أنه قول الجمهور كما سبق في الضابط الثاني.

قول المالكية وجوب دفع الأموال الظاهرة للإمام العدل إذا بعث ساعياً لجمعها، ولم يسَع ربّ المال تفريقُها بنفسه، وإن فعل ضمن[2].

إن امتنعوا عن زكاة الأموال الظاهرة قاتلهم، وإن كانوا مجيبين إلى إخراجها بأنفسهم؛ لأن في منعها افتياتاً على الإمام[3].

الممتنع عن إخراج زكاة الأموال الظاهرة يأخذها العامل منه قهراً وجبراً ويعزره على الغُلول؛ إذا لم يكن له عذر؛ لأنها معصية لا حد فيها، ولا كفارة[4].

اختصاص نظر والي الصدقات بالأموال الظاهرة يأمر أربابها بدفعها، وليس له نظرٌ في زكاة المال الباطن، وأربابه أحق بإخراجه، إلا أن يبذلوها طوعا فيقبلها منهم[5].

الدين يمنع وجوب الزكاة في الأموال الباطنة، ولا يمنع وجوبها في الأموال الظاهرة في رواية عند الحنابلة[6].

وجوب الزكاة في أموال اليتيم الظاهرة دون الباطنة، وهو قول الحسن البصري وابن شبرمة[7].

استحباب إظهار المالك إخراجه الزكاة في الأموال الظاهرة، والأولى إخفاؤها في الأموال الباطنة[8]، وهي وإن كانت في الاستحباب وليس في الإيجاب إلا إنها من جنسها وإن لم تكن نفسها.

إجزاء زكاة الفطر إذا أخرجها من هي عليه بنفسه، من غير أن يرسلها للإمام؛ لأنها ليست من الأموال الظاهرة التي يجب بعثها إلى الإمام، وإنما هي موكولة إلى أمانة من يخرجها ممن تجب عليه[9].

---

١ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (٦/١٦٤).

٢ انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب (١/٤١٩).

٣ انظر: المجموع شرح المهذب، النووي (٦/١٦٦)، (٦/١٦٤).

٤ انظر: الأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء (ص٢٩٢)، معالم القربة في طلب الحسبة، ابن أبي زيد (ص٢٨).

٥ انظر: الأحكام السلطانية، الماوردي (ص١٨٠).

٦ انظر: المغني، ابن قدامة (٢/٥١٢).

٧ انظر: فتاوى السبكي (١/١٨٧).

٨ انظر: فتاوى الرملي (٤/٣٧٨). ذكره عن الماوردي.

٩ انظر: المنتقى شرح الموطإ، الباجي (٢/١٩٠).

المبحث الثامن عشر: (أخذ الزكاة مبناه على التعديل بين أرباب المال والمساكين)[١]:

المعنى الإجمالي: أخذ الولاة للزكاة مبناه على التوسط فيما يأخذونه منها بين الجيد الذي قد يضر بالأغنياء والرديء الذي لا ينتفع به الفقراء.

وجه الدلالة على الألفة: إماتة وضَر النفوس وأحقادها بعدالة الشريعة وإنصافها؛ فالمغالاة بأخذ كرائم الأموال من أربابها يسوق للمنافرة التي من مظاهرها الدعاء على الجابي؛ لهذا لما نهى النبي ﷺ عن أخذ كرائم الأموال[٢] أعقبه بالتحذير من دعوة المظلوم كما سيأتي في أدلة الضابط، قال الطيبي: «قوله: **(وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ)** تذييل؛ لاشتماله علي هذا الظلم الخاص من أخذ كرائم الأموال، وعلى غيره مما يتعلق بالمزكي»[٣]، وليس من مقصد الشارع منفعة ذوي الحاجة والافتقار بما يضر ذوي الغنى واليسار، ولا تأليف الفقراء والمساكين بتنفير الأغنياء الموسرين، قال الماوردي: «أمر الزكوات مبني على المعادلة بين المساكين، وأرباب الأموال، والرفق بهما، فلما لم يأخذ من المعيب صحيحاً رفقاً برب المال، ولم يأخذ من الصحيح معيباً رفقاً بالمساكين»[٤].

الدليل الشرعي:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ وَلَسۡتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغۡمِضُواْ فِيهِۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ٢٦٧﴾ البقرة: ٢٦٧ ، فأمر بالطيب منها ونهى عن قصد رديئها، والأمر بالإنفاق يقتضي الوجوب، والزكوات أوجب النفقات فهي ثالث أركان الإسلام.

نهى النبي ﷺ الولاة عن أخذ كرائم الأموال وأجود ما فيها: (فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ)[٥]، فكان الحق والدين في التعديل بين أرباب المال والمساكين؛ لحديث: (ولكن من وَسَطِ أموالِكُم، فإنَّ الله لم يسألْكُم خَيرَه، ولم يأمُرْكُم بشَرّه)[٦]، قال مالكٌ في

---

١ نص عليه القاضي أبو يعلى. انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، يعلى (١/٢٢٦).

٢ هي التي تكرم على أصحابها؛ لحاجتهم إليها، وانتفاعهم بها من الأنعام وغيرها. انظر: مجموع الفتاوى، (١٦/٢٩٥).

٣ الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي (٥/١٤٧٠).

٤ الحاوي الكبير (٣/٩٧).

٥ أخرجه البخاري (٢/١٢٨) برقم: ١٤٩٦، أخرجه مسلم (١/٥٠) برقم: ١٩.

٦ سنن أبي داود، (٣/٣٢) برقم: ١٥٨٢، من حديث عبد الله بن معاوية الغَاضِرِيّ، قال المحقق شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسنادٌ رجاله ثقات، لكن فيه انقطاع بين يحيي بن جابر وبين جُبير بن نفير. وقد جاء موصولاً.

الموطأ: «وَإِنَّمَا تُؤْخَذُ الصَّدَقَةُ مِنْ أَوْسَاطِ الْمَالِ»[١]، وقال ابن قدامة: «وإذا تقرر أنه لا يجوز أخذ الرديء لأجل الفقراء، ولا كرائم المال من أجل أربابه، ثبت أن الحق في الوسط من المال»[٢].

الفروع الفقهية:

قول المقري في قواعده: عدلت الشريعة بين المعطي والآخذ، فلم تُعلَّق الزكاة بغير النامي الحاجي: إما بالطبع كالنعم والنبات، أو بالجعل: كالنقدين والتجارة، ولم تُجعَل في اليسير، وجُعلت في الغنى المتوسط، والكثير[٣].

قرر مجلس كبار هيئة العلماء بالأكثرية في دورته العشرين جواز دفع القيمة في الزكاة إذا شق على المالك إخراجها من عين المال، ولم يكن على الفقراء مضرة في ذلك، كما لو باع رب المال ثمرته كلها، واقتضت مصلحة الفقراء إخراج القيمة، كأن يكونوا في مكانٍ يشق عليهم أخذها من عين المال[٤].

جعل الشارع النصاب الشرعي مقدراً بما يحقق مصلحة الفقراء وأرباب الأموال ومن يعولون على السواء، ومن شأن ذلك أن يدفع أسباب العداء، ويقطع سبل البغضاء، بل لم يكتف الشارع بتقدير أنصبة الزكاة حتى جعلها على قسمين، الأول: ما يجحف المواساة ببعضه فكانت الزكاة الواجبة من غيره لا منه، كما فيما دون الخمس والعشرين من الإبل فزكاتها من الشاة وليس من الإبل، والثاني: ما لا يجحف المواساة ببعضه فكانت الزكاة الواجبة منه لا من غيره، وهو الأصل كما ذكره ابن القيم[٥].

المبحث التاسع عشر: (أخذ الزكاة جارٍ على معنى الألفة بين أرباب المال والسعاة)[٦]:

المعنى الإجمالي وجه الدلالة على الألفة: على السعاة وأرباب الأموال مراعاة معنى الألفة بالتزام أحكام الشارع الداعية للألفة ومنع الفرقة في تلك الأحوال. ودلالة الضابط على الألفة صريحةٌ في لفظه ومعناه، وفي أدلته، وفروعه المبنية عليه.

---

١ انظر: موطأ مالك ت الأعظمي (٢/٣٨١).

٢ انظر: الشرح الكبير على المقنع، (٦/٤٤٧).

٣ القواعد، المقري، ص١٩٩، قاعدة رقم: ٢٤٧. باختصار.

٤ انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (٦/٤).

٥ انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/٧٠).

٦ مصدر تكوينه استقراء الباحث الأدلة والمسائل الفقهية.

أدلة الضابط والفروع المبنية عليه: وفروعه كثيرةٌ نذكر منها ما كان منصوصاً عليه؛ لتكون النصوص دليلاً للضابط، وما تضمنته من الأحكام فروعاً عليه.

الأول: إرضاء المزكي للساعي ودعاء الوالي للمزكي: أما إرضاء المزكي للساعي؛ فلقوله ﷺ: (إِذَا أَتَاكُمُ الْمُصَدِّقُ فَلْيَصْدُرْ عَنْكُمْ وَهُوَ عَنْكُمْ رَاضٍ)[١]، قال النووي: «ومقصود الحديث الوصاية بالسعاة، وطاعة ولاة الأمور، وملاطفتهم، وجمع كلمة المسلمين، وصلاح ذات البين»[٢]، والمراد تلقيه بالترحيب، وأداء الزكاة إليه تامة، فذكر المسبب وأراد السبب؛ لأن المقصود المبالغة في إرضائه[٣]، قال الماوردي: «وينبغي لأرباب الأموال أن يؤدوا زكوات أموالهم طيبةً بها نفوسهم، كما ورد الخبر ولا يدافعوا الوالي بها إذا كان عدلاً فيحوجوه إلى الغلظة في أخذها، والخروج عما وصفت له من المواساة بها»[٤]، وأما دعاء الوالي للمزكي فإنه مما يدعو للمحبة والألفة والتآخي، أخرج البخاري في صحيحه: (بَابُ صَلاَةِ الإِمَامِ، وَدُعَائِهِ لِصَاحِبِ الصَّدَقَةِ)، وفي الباب عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَتَاهُ قَوْمٌ بِصَدَقَتِهِمْ، قَالَ: (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ فُلاَنٍ)، فَأَتَاهُ أَبِي بِصَدَقَتِهِ، فَقَالَ: (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى)[٥]، قال ابن القطان: «وذهب داود إلى أن الإمام إذا أخذ الصدقة من المزكي يجب عليه أن يدعو، وجميع الفقهاء على أنه لا يجب»[٦]، والشافعي وأكثر العلماء على استحباب الدعاء من قابض الزكاة لباذلها[٧]، وإذا سأله رب المال الدعاء ففيه وجهان عند الشافعية، أحدهما: الوجوب، والثاني: وهو الأظهر: الاستحباب[٨]، ووجه الوجوب على الوالي لمن سأله وجيهٌ؛ لما فيه من معنى الألفة؛ ولأن الإعراض عنه بعد سؤاله مدعاةٌ لإيحاش الصدور، ومنافرة النفوس، وقد يكون الأذى بالإعراض أبلغ منه في الألفاظ.

---

١ أخرجه مسلم (٧٥٧/٢)، برقم: ٩٨٩. من حديث جرير بن عبد الله.

٢ انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٥١/٣) ولم أجد الحديث في شرح الصحيح طبعة دار إحياء التراث العربي الثانية١٣٩٢هـ المعتمد عليها في سائر البحث.

٣ انظر: شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي (١٤٧٦/٥).

٤ الحاوي الكبير، الماوردي (٣٤٧/٣).

٥ أخرجه البخاري (١٢٩/٢) برقم: ١٤٩٧.

٦ الإقناع في مسائل الإجماع (١٩٤/١).

٧ انظر: المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (٣٠٨/١). قال الشافعي: «فحق على الوالي إذا أخذ صدقة امرئ أن يدعو له» الأم (٦٤/٢).

٨ انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (٣٤٦/٣).

الثاني: لا جَلَبَ ولا جَنَبَ: كقاعدة لا ضرر ولا ضرار في المصدر، وصيغة التكوين، فمصدره السنة النبوية من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عن النبي ﷺ قال: (لَا جَلَبَ، وَلَا جَنَبَ، وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُورِهِمْ)[١]، والجلب في الزكاة: نزول الساعي محلاً بعيداً من أرباب الأموال، وأمرهم بجلب زكاتهم إليه، والجنب فيها: إبعاد أرباب الأموال أموالهم عن العامل من مواضعها المعهودة، فالحاصل أن الجلب أن يقرب العامل أموال الناس إليه، والجنب أن يبعد صاحب المال بماله عن العامل[٢]، ونهي الشارع عن ذلك رفعٌ للمشقة على السعاة وأصحاب الزكاة بما يمنع الضغينة ويرفع الكراهية، وذلك أنَّ بَعْثَ الأئمةِ للسُّعاة من أجل جباية زكاة الأموال الظاهرة إما أن تكون من الأنعام أو الحرث، فإن كانت من الأنعام أُخذت من مياه المزكين؛ لما روى أحمد من حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال: (تُؤْخَذُ صَدَقَاتُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى مِيَاهِهِمْ)[٣]، وإن كانت من الحرث أخذت من دورهم؛ لما روى أبو داود بإسنادٍ حسن كما سبق: (لَا جَلَبَ، وَلَا جَنَبَ، وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دُورِهِمْ)، قال في البدر التمام: «في الحديث دلالة على أنّ المصدق هو الذي يأتي إلى رَبِّ المال، فيأخذ صدقته من المحل الّذي يكون فيه المال، ورواية أحمد خاصّة بالأنعام، ورواية أبي داود عامة لجميع الصدقات»[٤].

ولما كان نظام الألفة لا يستقيم من طرفٍ واحدٍ نهى النبي ﷺ عن الجَلَبِ، وَالجَنَبِ، وفي مجيء السعاة إلى المياه من الرفق بالناس؛ لاجتماعهم على الماء، وفيه أيضاً رفقٌ بالسعاة؛ لاجتماع الناس؛ فيسهل أخذ الزكاة كما ذكره اللخمي عن مالك[٥]، وليس معنى مجيء الساعي إلى دورهم النزول عندهم؛ فمن مُفسدات نظام الألفة حصول التهمة، والوقوع في الريبة، وقد قصد الشارع غلقَ بابهما وسدَّ ذرائعهما في مواطن شتى، وفرَّع له العلماءُ من المسائل ما لا تحصى، ومنه قول ابن يونس واللخمي: «قال مالك: ولا أحب لصاحب الماشية أن تنزل السعاة عنده ولا يعيرهم دوابه يريد: خيفة التهمة أن يخففوا عنه، قال: وشرب السعاة الماء من منازل أرباب الماشية خفيف»[٦]، وفي وسائل التواصل المعاصرة ما يتحقق بها مقصد الإرفاق بين السعاة وأرباب الأموال، ومن توصيات المؤتمر العالمي السابع للزكاة: العمل على استغلال كافة وسائل الاتصال والخدمات التي يمكن أن يوفرها الهاتف المحمول، بالإضافة إلى استغلال شبكة الإنترنت في مجال التواصل مع

---

١ مسند أحمد، (٥٩٦/١١)، برقم: ٧٠٢٤. بإسناد صحيح. تحقيق الأرنؤوط.

٢ انظر: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المباركفوري (٤٤/٦).

٣ مسند أحمد، (٣٤٣/١١) برقم: ٦٧٣٠. سنن ابن ماجه (٥٧٧/١) برقم: ١٨٠٦. وإسنادهما حسن.

٤ البدر التمام شرح بلوغ المرام (٣٠٢/٤).

٥ انظر: التبصرة، اللخمي (١٠٦٤/٣).

٦ الجامع لمسائل المدونة (٢٦١/٤).

المزكين والمتبرعين والمحتاجين، وتقديم خدماتٍ مميزةٍ من خلال ذلك[١]، ومن خلال تلك الوسائل يتم إشعار المزكين بمواعيد استلام السعاة زكاة أموالهم، وتحديد الفترة لذلك مع مكان الاستلام، كما أنه بالإمكان تصميم البرامج الإلكترونية التي تسهل على أرباب الأموال حساب زكاة أموالهم والقيام بالحوالات المصرفية لزكواتهم النقدية في الأموال الباطنة، أو الظاهرة حال تعذر أعيانها، وكذلك في التعامل مع المحتاجين من مستحقي الزكاة ينبغي الاستفادة من الوسائل المعاصرة بما يحقق معنى الإرفاق والألفة.

المبحث العشرون: ولاية صرف الزكاة في الرعية منوطةٌ بالمصلحة الشرعية[٢]:

المعنى الإجمالي ووجه الدلالة على الألفة: المعنى: تصرف الولاة في قسمة وصرف الزكاة يجب أن يكون معلقاً بالمصلحة المقصودة للشارع من مصارفها، ووجه دلالة الضابط على الألفة: أن الألفة من المصالح الكبرى والمقاصد الحسنى لأخذ الزكاة وصرفها؛ لهذا إذا كان على الولاة التسوية بين مستحقيها من الرعية، فإن في تلك التسوية ما يبعث على الألفة والاجتماع بعيداً عن المجاملة والمحاباة الداعية للفرقة والنزاع، وغير ذلك من رعاية المصالح العامة والخاصة، الواجبة والمندوبة، الدنيوية والأخروية، التي بها يتحقق التصالح والتناصح والتصافح، وفي مصرف المؤلفة متسعٌ لتأليف الراعي قلوب رعيته بما يحقق المصلحة العامة، كأن يرجو بعطية المسلم المطاع حسن إسلامه، أو إسلام نظيره، أو الاستعانة بالمعطى في صد اعتداء دفاعاً عن بلاد المسلمين، أو وأد فتنةٍ ثائرة بين المسلمين، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن رعاية الخلق وسياستهم لا تتم إلا بالجود والعطاء، وذكر أن إنفاق الإمام المال والمنافع للناس وإن كانوا أغنياء؛ إنما كان لإقامة الدين والدنيا وكان رسول الله يعطي المؤلفة لما في قلوبهم من الهلع والجزع؛ ليكون ما يعطيهم سبباً لجلب قلوبهم إلى محبة الإسلام[٣].

---

١ انعقد في الكويت ٢٤-٢٥/مارس ٢٠٠٧م: انظر: المؤتمرات العالمية للزكاة والتوصيات الصادرة عنها، بيت الزكاة الكويتي (ص١٦)، إصدار ٢٠١٠.

٢ مصدره القاعدة العامة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة) خرّج الزركشي والسيوطي هذه القاعدة على نص قول الشافعي: «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم» انظر: المنثور في القواعد الفقهية (٣٠٩/١)، الأشباه والنظائر (ص١٢١)، وتقييد الباحث للقاعدة العامة بالزكاة؛ لإخراجها مخرج الضابط المنوط بباب الزكاة موضع الدراسة، وليس هذا أول تقييدٍ لها، بل ورد تقييدها في أبوابٍ كثيرة، منها قول ابن تيمية: «تصرف الناظر منوطٌ بالمصلحة» الفتاوى الفقهية الكبرى (٣٢٩/٣)، بل من العلماء من ذكر أن القاعدة العامة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة) مأخوذة في الأصل من قاعدة أخص منها، وهي: (تصرف القاضي فيما له فعله من أموال الناس والأوقاف مقيد بالمصلحة). انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (٥٧/١).

٣ انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/٢٩٠-٢٩٢)، (٢٨/٢٩٤)، (١٠/٦١٠)، (١٧/٤٩٣).

الدليل الشرعي: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ الأنعام: ١٥٢ ، استدل القرافي بهذه الآية في الفرق الثالث والعشرين والمائتين على أن كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية؛ لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحةٍ أو درء مفسدةٍ[١]، فكانت دلالة الآية على الضابط من جهة قياس مال الزكاة على مال اليتيم في وجوب التصرف الأحسن والأصلح فيهما من قبل الولاة على الرعية، وهو من باب قياس الأولى، قال العز بن عبد السلام: «وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة؛ لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة»[٢].

وقال مَعْقِل بْن يَسَارٍ الْمُزَنِيَّ رضي الله عنه: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: (مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ)[٣]، وعنه أيضاً رضي الله عنه: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: (مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ، وَيَنْصَحُ، إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ)[٤]، والنكرة في سياق النفي في الحديثين تفيد عموم كل راعٍ ووالٍ يلي أمراً من أمور العامة، سواءً كانت الولاية الكبرى أو أدنى ولايةٍ عامةٍ كأخذ وصرف الزكاة، قال ابن عاشور: «وكل مُؤتَمَنٍ على حقٍّ فتصرّفُهُ فيه منوطٌ بالمصلحة بحسب اجتهاده المستند إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح، فليس له أن يكون في تصرّفه جبَّاراً ولا مضياعاً»[٥].

الفروع الفقهية:

ما ذكر ابن نجيم أن التفضيل أو التسوية إلى الإمام من غير ميلٍ في ذلك إلى هوى، وإن فضل من المال شيءٌ بعد إيصال الحقوق إلى أربابها قسّمه بين المسلمين [٦] والزركشي أن على الولاة التعميم في صرف الزكاة على جميع الأصناف، والتسوية بينهم[٧]، وذكر السيوطي حرمة التفضيل في قسمة الزكاة على الأصناف مع تساوي الحاجات[٨].

---

١ انظر: الفروق، القرافي (٤/٣٩).

٢ قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٨٩).

٣ أخرجه مسلم (١/١٢٥)، برقم: ١٤٢.

٤ أخرجه مسلم (١/١٢٦)، برقم: ١٤٢.

٥ مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/٥٣٤).

٦ انظر: الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص١٠٥).

٧ انظر: المنثور في القواعد الفقهية (١/٣٠٩).

٨ انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص١٢١).



لو فتح الإمام بلداً غلب على ظنه إسلام أهله جاز له أن يمن عليهم بأنفسهم وأموالهم وأولادهم، فإذا كان النبي ﷺ يؤلف القلوب على الإسلام بالعطاء فتأليفهم بإبقاء ديارهم وأموالهم أولى[١].

التعويض بالرد الحسن والقول الميسور لمن جاء يسأل ما ليس له من مال الزكاة ، أو ما ليس بالمقدور، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ۝٢٨﴾ الإسراء: ٢٨ ، قال القرطبي: «إن أعرضت يا محمد عن إعطائهم لضيق يدٍ: ﴿فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ۝٢٨﴾ أي: أحسن القول وابسط العذر، وادع لهم بسعة الرزق، وقل: إذا وجدتُ فعلتُ وأكرمتُ، فإن ذلك يعمل في مسرةِ نفسه عمل المواساة»[٢]، وقال ابن تيمية: «فهكذا ينبغي لولي الأمر في قسمه وحكمه؛ فإن الناس دائما يسألون ولي الأمر ما لا يصلح بذله من الولايات، والأموال، والمنافع، والأجور، والشفاعة في الحدود، وغير ذلك فيعوضهم من جهةٍ أخرى إن أمكن، أو يردهم بميسور من القول ما لم يحتج إلى الإغلاظ؛ فإن رد السائل يؤلمه خصوصا من يحتاج إلى تأليفه»[٣].

---

١ انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٩٣/١٧).

٢ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (٢٤٩/١٠).

٣ مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٦٥/٢٨).

الخاتمة

النتائج:

أولاً: للزكاة دورٌ رائدٌ في إرساء نظام الألفة في جميع الأنظمة الأساسية للحياة الإنسانية بين عموم المسلمين؛ لما فيها من الصلة، والتراحم، والرفق، والمواساة، والتعاون.

ثانياً: جمعتِ الدراسةُ عشرين ضابطاً مقاصدياً في باب الزكاة، وأكثر من مائة فرعٍ فقهي؛ لتقرير مقصد الألفة بين أفراد الأسرة والعشيرة، والمجتمعات المسلمة، والراعي والرعية.

ثالثاً: دلالة الضوابط المقاصدية في أحكام الزكاة على مقصد الألفة قد تكون صريحةً مباشرةً من خلال لفظ الضابط ومبناه، مثل: (إيتاء الزكاة شرط الأخوة وقيام نظام الألفة) وقد تكون غير مباشرةٍ، وإنما من خلال معناه، وفروعه، ومسائله المبنية عليه، مثل: (أمر الزكاة موكلٌ إلى الأمانة)؛ مما يتطلب في فروعه الفقهية إظهار معنى الألفة.

رابعاً: الأحكام الفقهية لضوابط الزكاة الكلية المبنية على معنى الألفة منها المتفق عليها، ومنها المختلف فيها، والقول المخالف لا يلغي مصلحة التآلف، إنما يقرر مقصد الألفة من زاويةٍ ثانيةٍ، أو تجده مبنياً على مصلحةٍ أخرى يرى المخالف أنها أرجح وأولى.

خامساً: مصادر تكوين ضوابط الزكاة المبنية على معنى الألفة بين المسلمين، خمسة: النصوص السمعية بصورةٍ مباشرة، مثل ضابط: (قول المعروف والمغفرة خير من صدقة مع الأذى والمنة)، (لا صدقة إلا عن ظهر غنى)، واستقراء معاني نصوص القرآن والسنة، مثل: (إيتاء الزكاة شرط الأخوة وقيام نظام الألفة) ، (أخذ الزكاة جارٍ على معنى الألفة بين أرباب المال والسعاة)، وأقوال العلماء ونصوصهم، مثل: (الزكاة في الأموال الظاهرة آكد منها في الأموال الباطنة)، واستقراء الفروع الفقهية، مثل: (أمر الزكاة موكَلٌ إلى الأمانة)، (ولاية الخرص ضرورة جاريةٌ على معنى الألفة)، والقواعد الفقهية العامة، مثل: (تصرف الإمام في تقسيم الزكاة منوطٌ بالمصلحة).

سادساً: اعتناءُ الشارع بتقديم ضروريَّات وحاجيَّات أسرة ربِّ المال على من دونهم من دواعي الألفة بينهم؛ فالاكتفاء المالي وتحسين الوضع الاقتصادي، له كبير الأثر في استقرار الأسرة، وفي صلاحها بتآلفها.

سابعاً: اتفقت المذاهب في الجملة على جواز إعطاء المزكي زكاة ماله إلى قرابته الذين لا تلزمه نفقتهم؛ لما فيه من جبر الخاطر، وقطع التدابر، وإشاعة المودة بينهم.

ثامناً: الوظيفة الكلية لمشروعية الزكاة مواساة الأغنياء المساكين والفقراء ومن في حكمهم، وما المواساة بمال الزكاة إلا ضربٌ من ضروب الإحسان الداعي للمحبة والألفة.

تاسعا: اشترط الفقهاء لعدم وجوب زكاة الحلي: الاعتدال، وعدم السرف في الاستعمال؛ لما فيه من الألفة على المستوى الأسري والمجتمعي؛ الأسري في أن السرف باستعمالها باعث على الاستبشاع والمنافرة بين الزوجين، المنافي للمقصد الأصلي من استعمال الحلي، المتمثل في التجمل الباعث على حسن التودد والتبعل، والمجتمعي ما في السرف من كسرٍ لقلوب الفقراء.

عاشراً: قول المعروف والمغفرة وإن لم يصحبه عطاءٌ خيرٌ من الصدقة التي يتأبّط صاحبها المن والأذى؛ لما فيهما من وغر الصدور الذي يُذهِب المودة ويمنع الألفة.

الحادي عشر: أفضلية إظهار الزكاة أو إسرارها تابعٌ للمصلحة الحاصلة بأحدهما، ومن أجلِّ تلك المصالح ما في إسرارها من الألفة الكائنة بصون كرامة الفقير من التشهير، وفي كونه أدعى للكف عن المن والأذى.

الثاني عشر: إرشاد القرآن الكريم إلى التنويع في إبداء أو إخفاء الصدقة هو حضٌّ على توخي المصلحة في طريقة تفريق الزكاة، ومن مصالحها المقصودة ومنافعها المحمودة التي قررها العلماء في توجيه أقوالهم واستدلالهم لمذاهبهم في هذه المسألة مصلحة الألفة.

الثالث عشر: الأمر بالزكاة من جنس النهي عن المراباة؛ فتجب الزكاة على الأغنياء رفقاً بالفقراء كما يجب الرفق عند الإقراض بمنع الربا؛ لأنهما من جنسٍ واحد، فالأمر بالزكاة والنهي عن الربا نوعان يجمعهما جنس مصلحة الفقير المالية والإحسان إليه بما يمنع المظلمة ويدعو للألفة؛ لهذا قرن الله تعالى في كتابه بين نفيه تضعيف المراباة وإثباته تضعيف الزكاة، مما يقرر أن اجتناب الربا وإيتاء الزكاة سبيل العطاء والألفة، وعكسهما سبيل البغضاء والفرقة.

الرابع عشر: لا صرف لواحدٍ من سهمين ولا للأغنياء من سهم الغارمين إلا في إصلاح ذات البين؛ لما فيه من زوال الاختلاف وحصول الائتلاف.

الخامس عشر: مقصود الزكوات إزالة الحاجات، حتى يكون الفقراء والأغنياء في أصل عدم الحاجة والبعد عن الفاقة سواء، فلا يبقى للمحاسدة والمباعدة مكان، وإنما الألفة والمحبة والإحسان، كما أن مقصود الزكاة منع مفسدة الحاجة إلى المسألة التي تعد سبباً في النفرة وعدم الألفة؛ لما يترتب عليها من مفسدة الأذى الحاصل للسائل والمسئول.

السادس عشر: أرشد الشارع إلى تحصيل أسباب اليسار التي تمكن المسلم من إيتاء الزكاة الباعثة على المؤالفة، ومنع أسباب الافتقار التي تجره للمسألة الباعثة على المنافرة.

السابع عشر: إذا كان مقصد الشارع من هجر أهل المعاصي ومنافرتهم إصلاح فسادهم وتقويم اعوجاجهم، فإنه قد يكون التأليف بالإحسان إليهم من أموال الزكاة أرعى لإصلاحهم وأدعى لتأليفهم.

الثامن عشر: دفع الزكاة، وجمعها، وصرفها، قائمٌ على اعتبار مبدأ وخلق الأمانة بين أرباب الأموال وأهل السُّهمان من جهةٍ، وبين الولاة أو السعاة من جهةٍ أخرى، ورعاية ذلك كله سبيل الثقة وزرع الألفة بين الراعي والرعية.

التاسع عشر: وجوب الزكاة في الأموال الظاهرة آكد من زكاة الأموال الباطنة؛ لظهورها، وتعلق قلوب الفقراء بها، لرؤيتهم إياها، ولأنه لا يجوز لرب المال مجاهرة الإمام بالمخالفة في منع زكاة الظاهر من أمواله، سواء وضعها الإمام موضعها أو غير موضعها؛ لأنه من باب شق العصا والخروج عليه.

العشرون: أخذ الزكاة مبناه على التعديل بين أرباب المال والمساكين؛ لإماتة وضَر النفوس وأحقادها بعدالة الشريعة وإنصافها؛ فالمغالاة بأخذ كرائم الأموال من أربابها يسوق للمنافرة؛ لهذا لما نهى النبي ﷺ عن أخذ كرائم الأموال؛ أعقبه بالتحذير من دعوة المظلوم، كما أن أخذ الزكاة جارٍ على معنى الألفة بين أرباب المال والسعاة، وذلك بإرضاء المزكي للساعي، ودعاء الوالي للمزكي، وغيرها من المعاني.

الحادي والعشرون: ليس من مقصد الشارع منفعة ذوي الحاجة والافتقار بما يضر ذوي الغنى واليسار، ولا تأليف الفقراء والمساكين بتنفير الأغنياء الموسرين.

الثاني والعشرون: الخرص ضرورةٌ جاريةٌ على خلاف القياس، وهو مظنةُ الخطأ وعدم الإصابة، من شأنه إثارة الخلافات عند تقدير المستحقات؛ لهذا جاءت الشريعة من الأحكام ما جعلته جارٍ على منوالها في تحقيق مقصد التآلف وسد ذريعة الفُرقة والتخالف.

الثالث والعشرون: من النصيحة لأئمة المسلمين: معاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وأداء الصدقات إليهم، وفي منعها عنهم منعٌ لولايتهم، وخروجٌ عن طاعتهم.

الرابع والعشرون: تصرف الولاة في قسمة وصرف الزكاة معلقٌ بالمصلحة التي منها الألفة المقصودة للشارع من أخذ الزكاة وصرفها.

التوصيات:

أولاً: استقراء مقصد الألفة في جميع الأحكام الدينية، العلمية والعملية، الدنيوية والأخروية.

ثانيا: إعداد برنامج أكاديمي لنظام الزكاة في الإسلام، ابتداء من المرحلة الجامعية (البكالوريوس) وانتهاء بالشهادة العالمية (الدكتوراه).

ثالثاً: عقد مؤتمر علمي عالمي لدراسة ومناقشة الوسائل العملية والنماذج التطبيقية لتحقيق مقصد الألفة من نظام وأحكام الزكاة في الإسلام.

رابعاً: إقامة معهدٍ دولي لنيل الدبلوم في محاسبة الأموال الزكوية والتدريب والاستشارات، وغيرها من البرامج العلمية والعملية المنوطة بالزكاة.

المصادر والمراجع

١. أبحاث وأعمال الندوة السادسة لقضايا الزكاة المعاصرة (المنعقدة في إمارة الشارقة بدولة الإمارات،١٦-١٤ ذو القعدة١٤١٦ هـ الموافق٢-٤/ ٤/١٩٩٦ م).

٢. إتحاف ذوي المروة والإنافة بما جاء في الصدقة والضيافة، شهاب الدين أحمد بن محمد، ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، مكتبة القرآن، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم.

٣. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٩هـ)، دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد.

٤. الأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى ، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت ٤٥٨هـ) صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٥. الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الحديث– القاهرة.

٦. أحكام القرآن الكريم، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت٣٢١هـ)، تحقيق : الدكتور سعد الدين أونال، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي ، استانبول، الطبعة الأولى، المجلد ١: ١٤١٦ هـ- ١٩٩٥ م، المجلد ٢: ١٤١٨ هـ- ١٩٩٨م.

٧. أحكام القرآن للشافعي- جمع البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، كتب هوامشه : عبد الغني عبد الخالق، قدم له : محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٨. أحكام القرآن، ابن العربي القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (ت٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٩. أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ)، المحقق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٠. أحكام القرآن، علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (ت٥٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، المحقق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية.

١١. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة– بيروت.

١٢. اختلاف الفقهاء، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المرْوَزِي (ت ٢٩٤هـ)، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى الكاملة، ١٤٢٠هـ –٢٠٠٠م، المحقق: د. محمد طاهر حكيم، الأستاذ المساعد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٣. الآداب الشرعية والمنح المرعية، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، عالم الكتب.

١٤. أدب الدنيا والدين، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م.

١٥. إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ– ٢٠١٧م.

١٦. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٧. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ– ١٩٩٩م، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات.

١٨. الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ– ١٩٩١م.

١٩. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ–١٩٩٠م.

٢٠. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت٤٢٢هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، المحقق: الحبيب بن طاهر.

٢١. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت٤٨٣هـ)، دار المعرفة– بيروت.

٢٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٢٣. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين) أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت١٣١٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٢٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله ابن القيم الجوزية، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

٢٥. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (ت٦٢٨هـ)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، المحقق: حسن فوزي الصعيدي.

٢٦. إكمال المعلِم بفوائد مسلم، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت٥٤٤هـ)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل.

٢٧. الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة– بيروت، الطبعة بدون طبعة، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٢٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرْداوي (ت ٨٨٥ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة- جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥ م.

٢٩. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي– بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي.

٣٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٣١. بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت٥٠٢هـ)، المحقق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٣٢. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ–١٩٧٥م.

٣٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.

٣٤. البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، الحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمِغرِبي (ت١١١٩هـ)، دار هجر، الطبعة الأولى، ج١–٢ (١٤١٤هـ–١٩٩٤م)، ج٣–٥ (١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م)، ج٦–١٠(١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م)، المحقق: علي بن عبد الله الزبن.

٣٥. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية– بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ– ٢٠٠٠م

٣٦. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيي بن أبي الخير بن سالم العمراني (المتوفى٥٥٨هـ) دار المنهاج– جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ– ٢٠٠٠م، المحقق: قاسم محمد النوري.

٣٧. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت– لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م.

٣٨. تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، (ت١٢٠٥هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٣٩. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (ت٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

٤٠. تأصيل علم الضوابط الفقهية وتطبيقاته عند الحنابلة، عبد الله بن مبارك آل سيف، مجلة الجمعية الفقهية السعودية.

٤١. التبصرة، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م.

٤٢. التبصرة، علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، المعروف باللخمي (ت٤٧٨هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب.

٤٣. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت٧٤٣هـ)، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (ت١٠٢١هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣هـ.

٤٤. التجريد للقدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (ت٤٢٨ هـ)، المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج ... أ. د علي جمعة محمد، دار السلام- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٤٥. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٤٦. تحفة الحبيب على شرح الخطيب = حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي (ت١٢٢١هـ)، دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٤٧. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت نحو ٥٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٤٨. تخريج أحاديث مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٤م.

٤٩. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، المحقق: سامي بن محمد سلامة.

٥٠. تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني (ت٤٨٩هـ)، دار الوطن، الرياض- السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم.

٥١. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، المحقق: د. مجدي باسلوم.

٥٢. تفسير الماوردي = النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

٥٣. التقرير والتحبير، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (ت٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٥٤. التنبية في الفقه الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، عالم الكتب.

٥٥. التنبيه على مبادئ التوجيه، أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي المهدوي (ت بعد٥٣٦هـ)، دار ابن حزم، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، المحقق: الدكتور محمد بلحسان.

٥٦. التنوير شرح الجامع الصغير، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت١١٨٢هـ)، المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٥٧. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (المتوفى: ٤٢١هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب.

٥٨. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت٣٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد عوض مرعب، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٥٩. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٦هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض.

٦٠. تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (ت٩٧٢ هـ)، مصطفى البابي الْحَلَبِي - مصر (١٣٥١هـ- ١٩٣٢م)، وصورته: دار الكتب العلمية- بيروت (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ودار الفكر - بيروت (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

٦١. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م، المحقق: أحمد محمد شاكر.

٦٢. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، المحقق: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس.

٦٣. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله r وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٤. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الكتب المصرية — القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش.

٦٥. الجامع لمسائل المدونة، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (ت٤٥١هـ)، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى

(سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م. المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه.

٦٦. الجمع والفرق (أو كتاب الفروق)، أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٣٨هـ)، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م، المحقق: عبد الرحمن بن سلامة بن عبد الله المزيني.

٦٧. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، المحقق: رمزي منير بعلبكي.

٦٨. الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (ت ٨٠٠هـ)، الناشر: المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٦٩. حاشية الروض المربع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

٧٠. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد العدوي (ت١١٨٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي.

٧١. حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر- بيروت، بدون طبعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٧٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

٧٣. حجة الله البالغة، أحمد بن عبد الرحيم المعروف، ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ)، دار الجيل، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، المحقق: السيد سابق.

٧٤. الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري (ت١٨٢هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة مضبوطة- محققة ومفهرسة، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، سعد حسن محمد.

٧٥. دار السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ

٧٦. الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٧٧. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر خواجه أمين أفندي (ت١٣٥٣هـ)، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م، تعريب: فهمي الحسيني.

٧٨. الدرر السنية في الأجوبة النجدية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي (ت١٣٩٢هـ)، الطبعة الثامنة، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

٧٩. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، المحقق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة.

٨٠. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء (ت١١٢٧هـ)، دار الفكر- بيروت.

٨١. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش

٨٢. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، أبو محمد، وأبو فارس، عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيزة (ت٦٧٣ هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠ م، المحقق: عبد اللطيف زكاغ.

٨٣. زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت.

٨٤. الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد أبو بكر الأنباري(ت٣٢٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م، المحقق: د. حاتم صالح الضامن.

٨٥. زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (ت١٣٩٤هـ)، دار الفكر العربي.

٨٦. الزواجر عن اقتراف الكبائر، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٧٨. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م.

٨٨. السراج الوهاج على متن المنهاج، العلامة محمد الزهري الغمراوي (ت: بعد ١٣٣٧هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر— بيروت.

٨٩. سنن ابن ماجه، ابن ماجة – وماجة اسم أبيه يزيد– أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد – محمَّد كامل قره بللي – عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ- ٢٠٠٩م.

٩٠. سنن أبي داود، السِّجِسْتاني أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي (ت٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرنؤوط- محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٩١. سنن الترمذي، الترمذي محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي— مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

٩٢. السنن الكبرى، النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٩٣. السياسة الشرعية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٤. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح بمصر.

٩٥. شرح الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت٧٧٢هـ)، دار العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-٩٩٣م

٩٦. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (٧٤٣هـ) مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، المحقق: د. عبد الحميد هنداوي.

٩٧. الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٨٢ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي- الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو

٩٨. شرح صحيح البخارى، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد- السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٩٩. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأول، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٠٠. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميرى نشوان بن سعيد اليمني (ت: ٥٧٣هـ)، المحقق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت- لبنان)، دار الفكر (دمشق- سورية)، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٠١. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٠٢. طرح التثريب في شرح التقريب (المقصود بالتقريب: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد)، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت ٨٠٦هـ)، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (ت٨٢٦هـ)، الطبعة المصرية القديمة- وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

١٠٣. طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)

١٠٤. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد الحنفى بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
١٠٥. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد بن محمود الرومي البابرتي (ت٧٨٦هـ)، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
١٠٦. عيون المسائل أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت٣٧٣هـ)، تحقيق: د. صلاح الدِّين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٣٨٦هـ.
١٠٧. عيون المسائل أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت٤٢٢هـ)، دراسة وتحقيق: علي محمَّد إبراهيم بورويبة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
١٠٨. الفائق في غريب الحديث والأثر، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت٥٣٨هـ)
١٠٩. فتاوى أركان الإسلام، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت١٤٢١هـ)، دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ ، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان.
١١٠. فتاوى الإمام النووي، علاء الدين العطار علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان (ت٧٢٤هـ)، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، تحقيق: سيد بن محمد السَّنَّاري.
١١١. فتاوى الرملي، شهاب الدين أحمد بن حمزة الأنصاري الرملي الشافعي (ت٩٥٧هـ)، جمعها: ابنه، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة (ت١٠٠٤هـ)، المكتبة الإسلامية.
١١٢. فتاوى السبكي، الإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، دار المعرفة.
١١٣. الفتاوى الفقهية الكبرى، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (ت٩٧٤هـ)، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (ت٩٨٢ هـ)، المكتبة الإسلامية.
١١٤. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء- الإدارة العامة للطبع- الرياض.

١١٥. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ.

١١٦. فتاوى نور على الدرب، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت١٤٢٠هـ)، اعتنى به: أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار – أبو عبد الله محمد بن موسى الموسى.

١١٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

١١٨. فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت، الطبعة الأولى- ١٤١٤هـ.

١١٩. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل (ت١٢٠٤هـ)، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٢٠. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، عالم الكتب.

١٢١. الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت نحو ٣٩٥هـ) دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم.

١٢٢. الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

١٢٣. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، أ.د. وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر–سوريَّة–دمشق، الطبعة الرَّابعة.

١٢٤. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، الدكتور مُصطفى الخِنْ، الدكتور مُصطفى البُغا، علي الشّرْبجي، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

١٢٥. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت١١٢٦هـ)، دار الفكر، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

١٢٦. الفوائد في اختصار المقاصد، السلمي أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن (ت: ٦٦٠هـ)، المحقق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٢٧. فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم القاهري (ت١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

١٢٨. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٢٩. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي (ت٦٦٠هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة) طبعة جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ- ١٩٩١م، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد.

١٣٠. قواعد الفقه، أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري (٧٥٩هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الدردابي، مكتبة دار الأمان- الرباط، ٢٠١٢م.

١٣١. القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقاسيم البديعة النافعة، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مطبعة مدني العربية السعودية، القاهرة، ١٣٧٥هـ- ١٩٥٦م.

١٣٢. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبو طالب المكي (ت٣٨٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م، المحقق: د. عاصم إبراهيم الكيالي.

١٣٣. الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

١٣٤. الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ) ، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض،



المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني.

١٣٥. الكبائر، تنسب لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار الندوة الجديدة– بيروت.

١٣٦. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، دار ومكتبة الهلال، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي.

١٣٧. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع المرداوي علاء الدين علي بن سليمان ، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي (ت: ٧٦٣هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

١٣٨. الكسب، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت١٨٩هـ)، المحقق: د. سهيل زكار، عبد الهادي حرصوني- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٣٩. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (ت بعد١١٥٨هـ)، مكتبة لبنان ناشرون– بيروت، الطبعة الأولى- ١٩٩٦م. تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني.

١٤٠. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي(ت ١٠٥١هـ)، دار الفكر، بيروت، مصطفى هلال، ١٤٠٢هـ، تحقيق: هلال مصيلحي.

١٤١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، المحقق: عبد الله محمود محمد عمر.

١٤٢. الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت.

١٤٣. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرماني (ت٧٨٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت–

لبنان، طبعة أولى: ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م، طبعة ثانية: ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

١٤٤. لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين (ت٧١١هـ)، دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٤٥. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

١٤٦. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة- بيروت، الطبعة بدون طبعة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

١٤٧. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده(ت١٠٧٨هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، لبنان، بيروت، تحقيق: خليل عمران المنصور.

١٤٨. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، العناوين التي وضعها محققا طبعة دار الوفاء (أنور الباز وعامر الجزار) الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم

١٤٩. المجموع، النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

١٥٠. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت٥٤٢هـ) دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

١٥١. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت٤٥٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

١٥٢. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، دار الفكر– بيروت، الطبعة بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٥٣. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي

(ت٦١٦هـ) دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي.

١٥٤. المحيط في اللغة، الصاحب أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني (ت٣٨٥هـ)، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين.

١٥٥. مختصر الإنصاف والشرح الكبير، محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي (ت١٢٠٦هـ)، مطابع الرياض– الرياض، المحقق: عبد العزيز بن زيد الرومي، د. محمد بلتاجي، د. سيد حجاب.

١٥٦. مختصر العلامة خليل، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري (ت٧٧٦هـ)

١٥٧. مختصر المزني (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، إسماعيل بن يحي بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني (ت٢٦٤هـ)، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٥٨. المدخل، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج (ت٧٣٧هـ)، دار الفكر، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

١٥٩. المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

١٦٠. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية– بيروت.

١٦١. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري (ت١٤١٤هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

١٦٢. المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت٥٤٣هـ)، قرأه وعلّق عليه: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دَار الغَرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٦٣. مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ)، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني.

١٦٤. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت٢٤١هـ)، المحقق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

١٦٥. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف المعروف بـ ابن الفراء (ت٤٥٨هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، المحقق: د. عبد الكريم بن محمد اللاحم.

١٦٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل، الشيباني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد (ت٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

١٦٧. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله r، النيسابوري مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري (ت٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

١٦٨. مشكاة المصابيح، التبريزي محمد بن عبد الله الخطيب (ت: ٧٤١هـ) المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني.

١٦٩. المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٧٠. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيبانى مولدا ثم الدمشقي الحنبلي (ت١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

١٧١. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ- ١٩٣٢م.

١٧٢. معالم القربة في طلب الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، ضياء الدين (ت ٧٢٩هـ)، دار الفنون «كمبردج».

١٧٣. المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الصردفي الريمي، جمال الدين (ت٧٩٢هـ)، تحقيق: سيد محمد مهنى، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، (١٤١٩هـ- ١٩٩٩م).

١٧٤. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي.

١٧٥. المعجم الكبير، الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.

١٧٦. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مجموعة من الباحثين، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

١٧٧. المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت٤٢٢هـ)، المحقق: حميش عبد الحقّ، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.

١٧٨. المغني شرح مختصر الخرقي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٧٩. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

١٨٠. مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل أو مختصر رعاية المحاسبي، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت٦٦٠هـ)، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، المحقق: إياد خالد الطباع.

١٨١. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن عاشور (ت١٣٩٣هـ)، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، تحقيق محمد الطاهر الميساوي.

١٨٢. مقاصد الشريعة ومكارمها، عَلَّال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال الفاسي الفهري (ت١٣٩٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.

١٨٣. مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الجيل، بيروت،لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

١٨٤. الملخص المفيد لأحكام الزكاة وقضاياها المعاصرة، علي سعود الكليب، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ- ٢١٨م.

١٨٥. مناهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي (ت: بعد٦٣٣هـ)، دار ابن حزم، اعتنى به: أبو الفضل الدّمياطي- أحمد بن عليّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١٨٦. المنتقى شرح الموطإ، الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد (ت: ٤٧٤هـ) مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - الطبعة: الثانية، بدون تاريخ الطبعة الأولى، ١٣٣٢هـ.

١٨٧. المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١٨٨. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني(ت٧٢٨هـ)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، المحقق: محمد رشاد سالم.

١٨٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

١٩٠. الموافقات، الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١٩١. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٩٢. مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي-



الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٩٣. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، دار السلاسل، الكويت.

١٩٤. الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.

١٩٥. النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء الشافعي (ت ٨٠٨هـ)، دار المنهاج (جدة)، المحقق: لجنة علمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٩٦. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ)، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٩٧. النصيحة الولدية (وصية أبي الوليد الباجي لولديه)، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد وارث الباجي (ت٤٧٤هـ)، دار الوطن- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، المحقق: إبراهيم باجس عبد المجيد.

١٩٨. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب.

١٩٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

٢٠٠. النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) القيرواني (ت٣٨٦هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٢٠١. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت١٢٥٠هـ)، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، تحقيق: عصام الدين الصبابطي.

٢٠٢. نَيْلُ المَآرِب بشَرح دَلِيلُ الطَّالِب، عبد القادر بن عمر بن عبد القادر ابن عمر بن أبي تغلب بن سالم التغلبي الشَّيْبَاني (ت١١٣٥هـ).

٢٠٣. هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة- جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٢٠٤. الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت٥٩٣هـ)، المحقق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي بيروت لبنان.

التفسير المصلحي للنصوص

إعداد

د. سعد بن مقبل الحرَيري العنزي

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة والقانون

بجامعة الجوف

ملخص البحث

جاء هذا البحث بعنوان (التفسير المصلحي للنصوص)، ، ويهدف فيه الباحث إلى تحرير مفهوم التفسير المصلحي للنصوص، وبيان محدداته المنهجية والعلمية، وذكر أبرز مجالاته وموارده، والوقوف على بعض مآلاته. واتّبع الباحث في هذا البحث المنهج التّحليليّ الاستنباطيّ الجامع بين تتبّع المعلومات وعرضها للوصول إلى النتائج المنشودة، والرّجوع فيه إلى المصادر الأصليّة، والالتزام بقواعد البحث العلميّ المتعارَف عليها في النّقل والعزو والتّوثيق والاقتباس، وعرض قضايا البحث الأساسيّة وفق منهج جمهور الأصوليّين، ثم التقويم والنقد للمناهج المخالفة في ضوء هذا المنهج. وختم الباحث هذا الموضوع بجملة من النتائج والتوصيات، فمن أهم النتائج: التفسير المصلحي المعتدل للنصوص هو لون من ألوان التفسير المشروع للوحي، ثم هو تفعيل لوظيفة المقاصد، وتمتين لعلاقتها بنصوص الشارع، وأيضا هو قضية لها ضوابطها ومحدّداتها الموضوعيّة الحاكمة على توظيفها، واستثمارها. ومن أهمّ التوصيات: ضرورة استقراء اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم في الأخذ بالتفسير المصلحي للنصوص، وشدّة الحاجة إلى دراسة مركزيّة النّص الشرعي في التفسير المصلحي للنصوص، وإثراء ذلك بالنماذج والأمثلة التطبيقية، أيضا أهميّة جمع أبرز المزالق في التفسيرات المعاصرة للنصوص، وشدّة الحاجة إلى بحث العلاقة وتوطيدها بين مسالك التعليل ومقاصد التشريع، وبيان خطورة الدعوة إلى توهين هذه الصلة.

الكلمات المفتاحية : التفسير – المصالح – النصوص

Abstract

This research came under the title (The Objective Interpretation of Texts)، in which the researcher aims to liberate the concept of the Objective Interpretation of Texts، and to explain its methodological and scientific determinants، mentioning its most prominent fields and resources، and identifying some of its outcomes.

In this research، the researcher followed the deductive analytical method that combines tracking information and presenting it to reach the desired results، referring to the original sources، and adhering to the generally accepted rules of scientific research regarding its narration، attribution، authentication and quotation، and presenting the basic research issues according to the methodology of the majority of Fundamentalists، then evaluating and criticizing the dissenting approaches in light of this approach. The researcher concluded this topic with a number of findings and recommendations. The most important findings included: the moderate objective interpretation of texts is among the types of legitimate interpretation of revelation، and it is an activation of the function of objectives، and a strengthening of its relationship with the (Shāriʿ) legislator's texts، It is also an issue that has its own objective controls and determinants that govern its employment and investment. Among the most important recommendations included: the necessity of extrapolating the personal reasoning of the Companions، (may Allah be pleased with them) and those who come after them، in adopting the objective interpretation of texts، and the severity of the need to study the centrality of the legal text in the objective interpretation of texts، enriching this with samples and practical examples، as well as the importance of gathering the most prominent pitfalls in contemporary interpretations of texts، and the severity of the need to examine and consolidate the relationship between the means of reasoning and the purposes of legislation، and showing the danger of the Daʿwah to attenuate this link.

Keywords: Interpretation - Objectives – Texts.

مقدمة البحث

الحمد لله، والصَّلاة والسّلام على رسول الله، وعلى آله، وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فإنّ علم مقاصد الشّريعة أضحى في عصرنا معترك الأفكار، ومحطّ الأنظار، وما ذاك إلا لعظيم شرفه، وجلالة قدره، وهو مع هذه المكانة = لا يزال بحاجة إلى مزيد من التّحرير والتّنوير، حتى يتجلّى أثر استثماره في قضايا الحياة، ونوازل العصر.

وإسهامًا في تحرير مباحث هذا العلم، وتأسيسًا لقضاياه؛ جاء هذا البحث (التفسير المصلحي للنّصّوص).

إذ لا يخفى أنّ تفسير النّصوص عند الأصوليين ليس تفسيرًا مرسلًا، يأخذ بخطامه كلّ متذّرع بفهم أو ذوق. بل هو قضيّة لها ضوابطها ومحدّداتها الموضوعيّة الحاكمة على توظيفها، واستثمارها. والتّفسير المصلحيّ كذلك. وهذا يُطلع النّاظر على إدراك الأصوليّين لأثر عمليّة الضبط هذه في البناء الأصوليّ عمومًا، وبناء ووضع معالم المقاصد خصوصًا.

وقد نبّه الشاطبيّ (٧٩٠هـ) في مقدمته لكتابه (الموافقات)على هذه القضيّة المنهجيّة، وهي أنّه لا يسمح للنّاظر في كتابه أن ينظر فيه؛ حتّى يكون ريّان من علم الشريعة، في الأصول والفروع، والمنقول والمعقول، حتّى لا ينقلب عليه النّظر فيما أودع فيه فتنة بالعرض[1].

ويقرّر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) هذه المسألة أيضًا، فيشير إلى أنّ من شرط المعرفة بمقاصد الشريعة، تحصيل العلوم الشرعيّة، والسّبب هو أنّ المعرفة بمقاصد الشريعة من أنواع العلم الدقيق، الذي لا يحسن ضبطه ولا تنزيله العوامّ، فقد يضعون المقاصد في غير مواضعها، فيعود بعكس المراد منها[2].

ولأنّ الدعوة إلى أخذ النّصوص بمقاصدها، وإدخال التّفسير المصلحيّ في معانيها وأحكامها، أصبحت ضرورة في نظر الباحثين المعاصرين = كان من المهمّ بحث هذا الموضوع، والكلام على حقيقته، وضوابطه، ومجالاته.

أهمية البحث:

١. إعمال المصالح الشرعية في تفسير النصوص من الكتاب والسنة = من شأنه أن يعين على فهمها، وفقه المراد منها.
٢. تفعيل وظيفة المقاصد يحتاج إلى تمتين علاقتها بنصوص الشارع، وهو ما يسهم في بناء ووضع معالم المقاصد.

---

١ انظر: الموافقات، الشاطبي (١/ ١٢٤).

٢ انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص١٨٨).

٣. الحديث عن التفسير المصلحي للنصوص بوسطية واعتدال = يضمن تناول مقاصد النصوص ومصالحها من غير إفراط أو تفريط.

٤. ضرورة حماية العقل المسلم من التفسيرات البعيدة عن روح النصوص كالتفسير الحرفي الجامد على الظواهر، أو التفاسير البدعيّة الموغلة في التأويل كالتفسير الباطني، والإشاري، والحداثي ونحوها.
٥. وجود توسّع عند بعض المدارس المقاصديّة المعاصرة في التفسير المصلحي للنصوص = أسهم في توهين سلطانها في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية وهو ما يستدعي الكتابة حول ذلك.
٦. رواج بعض الدعوات المغرضة المنادية بعزل سلطان النص الشرعي عن واقع الحياة المعاصرة، وهي دعوة تستنهض همم الباحثين لكشف بطلانها والجواب عنها.

أهداف البحث:

١. تحرير مفهوم التفسير المصلحي للنصوص.
٢. بيان المحددات المنهجية والعلمية لهذا اللون من التفسير.
٣. ذكر أبرز المجالات التي هي مورد التفسير المصلحي للنصوص.
٤. الوقوف على مآلات التفسير المصلحي للنصوص.
٥. تقويم بعض القراءات المعاصرة، وإجرائها لمصطلح التفسير المصلحي للنصوص.

منهج البحث:

١. اتّباع المنهج التّحليليّ الاستنباطيّ الجامع بين تتبّع المعلومات وعرضها للوصول إلى النتائج المنشودة.
٢. الرّجوع إلى المصادر الأصليّة في البحث، والنّقل عن أصحابها مباشرةً ما أمكن ذلك.
٣. الالتزام بقواعد البحث العلميّ المتعارَف عليها في النّقل والعزو والتّوثيق والاقتباس ونحو ذلك.
٤. عزو الآيات القرآنيّة إلى سورها مع ذكر أرقامها.
٥. تخريج الأحاديث النّبوية من مصادرها الأصلية، فإذا كان الحديث في الصحيحين أوفي أحدهما اكتفيت بالعزو إلى ذلك، وإن كان في غيرهما عزوت الحديث إلى أشهر مصادره الأصلية، ثم نقلت كلام المحقّقين في بيان درجته.
٦. عرض قضايا البحث الأساسيّة وفق منهج جمهور الأصوليّين، ثم التقويم والنقد للمناهج المخالفة في ضوء هذا المنهج.

الدراسات السابقة:

وقفت على عدد من الدراسات ممّا له صلة بموضوع هذا البحث:

الدراسة الأولى:

جاءت بعنوان (التفسير المصلحي للنصوص عند الإمامين الجصاص وابن العربي من خلال كتابيهما «أحكام القرآن»)، للباحث منير يوسف. وهو بحث منشور على شبكة المعلومات (الانترنت).

والدراسة قصد الباحث فيها إظهار أوجه الاتفاق والاختلاف بين الجصاص وابن العربي فيما يتعلق بتفسيرهما المصلحي للنصوص، ووجه الفرق بين هذه الدراسة وبحثي هي:

١-الدراسة السابقة محصورة في نصوص القرآن، وفي تفسير الإمامين الجصاص، وابن العربي، وغلب عليها كلام المفسرين، بينما هذا البحث شامل للتفسير المصلحي في نصوص الكتاب والسنة، ومن خلال كلام الأصوليّين.

٢-الدراسة السابقة تناولت التفسير المصلحي عند المعاصرين في مبحث واحد، واقتصرت على اثنين من الحداثيّين، بينما بحثي تناول أبرز الحداثيّين ممن تناول التفسير المصلحي للنصوص.

٣-لم تتطرّق الدراسة السابقة لمآلات التفسير المصلحي، وهو ما أفردته بمبحث مستقلّ.

٤-أغفلت الدراسة السابقة ضوابط مهمّة للتفسير المصلحي للنّصوص كمركزيّة النص، ومعياريّة فهم السلف، ومراعاة مسالك التعليل الأصوليّة، وغيرها.

٥-أجملت الدراسة السابقة مجالات التفسير المصلحي، وهو ما حاولت تفصيله في هذا البحث.

الدراسة الثانية:

جاءت بعنوان (التفسير المقاصدي: تأصيل وتطبيق)، للباحث مشرف بن أحمد الزهراني، وهو بحث محكم منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد٢٨، العدد (١)، ص ٥٣- ٩٧، الرياض، (٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ). والدراسة قصد منها الباحث استخلاص علاقة التفسير بالمقاصد، وإيضاح ذلك من خلال عمل المفسرين.

ووجه الفرق بين هذه الدراسة وبحثي:

١. الدراسة السابقة في علم التفسير وليست في علم أصول الفقه، وإن كان علم المقاصد يمثّل شقّها الآخر.
٢. الدراسة السابقة هي في بيان عناية المفسرين وتطبيقاتهم لمقاصد الشريعة.
٣. الدراسة لم تتطرّق للسياق التاريخي للتفسير المقاصدي، ولا لمحدّداته ومجالاته ومآلاته.

الدراسة الثالثة:

جاءت بعنوان (أثر المقاصد الجزئية ، والكلية في فهم النصوص الشرعية)، للباحث :د.عبدالله الكيلاني، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد٣٣، العدد١، ٢٠٠٦م.

وهي دراسة قصد فيها الباحث إلى بيان الأثر المقاصدي في فهم نصوص الشارع، حيث اختار بعض الأحكام الشرعية وعرض مواقف العلماء فيها، وتطرّق لأدلتهم، محاولا كشف أبعاد المقاصد الكلية والجزئية خلف تلك الآراء الفقهية. ووجه الفرق بين هذه الدراسة وهذا البحث هو:

١. لم تشتمل الدراسة على بيان حقيقة التفسير المصلحي والمقاصدي للنصوص، وعلاقتهما بالتفسير التعليلي.
٢. أغفل الباحث ذكر المعايير والمحددات المنهجيّة والعلميّة للفهم المقاصدي، والتفسير المصلحي للنصوص.
٣. لم يشر الباحث في هذه الدراسة إلى مجالات التفسير المصلحي، والفهم المقاصدي، ولا إلى مآلات ذلك.

الدراسة الرابعة:

جاءت بعنوان (أثر النظرة المقاصدية في فهم النص القرآني)، للدكتور.أشرف محمود بني كنانة.

والدراسة قصد الباحث فيها إلى الكشف عن النظرة المقاصدية وأثرها في فهم نصوص القرآن، حيث تناول الكاتب بعض الآيات القرآنية، من جهة أهمية المعرفة بالمقاصد في فهم الخطاب القرآني، ومن جهة أثر المعرفة بالمقاصد في فهم الخطاب القرآني. ومن أوجه الفرق بين بحثي وهذه الدراسة:

١. هذه الدراسة خاصة في متعلقها، حيث جاءت في بيان النظرة المقاصدية وأثرها في الخطاب القرآني فقط دون الخطاب النبوي. وبحثي جاء شاملا لنصوص لقرآن والسنة.
٢. خلت الدراسة من التطرّق للسياق التاريخي للتفسير المقاصدي لخطاب القرآن. وهو ما تناولته في هذا البحث.
٣. لم تتناول الدراسة محدّدات وضوابط التفسير المصلحي والمقاصدي لنصوص القرآن، والسنة. وذلك ما شمله هذا البحث.
٤. لم تشر الدراسة إلى مجالات التفسير المصلحي والمقاصدي، ولا إلى مآلاته إلا على وجه مختصر كذكر رفع التعارض بين ظواهر القرآن، والترجيح بين المتعارض منها، وهذان الأمران أفردتهما في البحث.

الدراسة الخامسة:
جاءت بعنوان (توظيف المقاصد في فهم القرآن و تفسيره) للدكتور/ التهامي الوزاني، منشور في الشبكة، وقصد الباحث فيها إلى ذكر بعض تطبيقات المفسرين في توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره. وهي لا تختلف كثيرا عن فكرة الدراسة الرابعة، بل هي أخصّ من تلك من حيث التطبيق، حيث اقتصر الباحث على كتاب تفسير واحد، وهو كتاب أحكام القرآن لابن العربي، وأوجه الاختلاف بينها وبين بحثي كسابقتها.

الدراسة السادسة:
جاءت بعنوان (فهم النص على ضوء المصالح والمقاصد في الواقع المعاصر)، وهي بحث مقدم للمؤتمر العلمي المنعقد في رحاب الجامعة الاردنية (مؤتمر النصوص الشرعية)في الفترة ٤-٦/١١/٢٠٠٨م ،والتي نظمته كلية الشريعة- الجامعة الأردنية، إعداد د. محمد علي الصُليبي ، نابلس- جامعة النجاح الوطنية.
وهذه الدراسة قصد فيها الباحث إلى تناول ثلاث مسائل معاصرة، ومحاولة فهمها في ضوء النصوص ومصالح الشريعة، حيث تناول خلاف العلماء واتجاهاتم حول تلك المسائل. ووجه الفرق بين هذه الدراسة وبحثي هو:
١. الدراسة لم تتناول حقيقة التفسير المصلحي للنصوص عند العلماء، ولم تتطرق للسياق التاريخي لهذا المصطلح.
٢. خلت الدراسة من الإشارة إلى محددات التفسير المصلحي والمقاصدي للنصوص.
٣. لم يذكر الباحث مجالات إعمال التفسير المصلحي والمقاصدي للنصوص، ولم يشر إلى مآلات ذلك.

خطة البحث:
تشتمل خطة هذا البحث إجمالا: على مقدّمة، وأربعة مباحث، وخاتمة، وفهارس، وهي تفصيلا كالتالي:

المقدمة وتشمل:
أولا: الاستفتاح.
ثانيا: أهمّيّة البحث.
ثالثا: أهداف البحث.
رابعا: الدراسات السابقة.
خامسا: منهج البحث.
سادسا: خطة البحث.

المبحث الأول: حقيقة التفسير المصلحي للنصوص:
وفيه مطلبان:
المطلب الأول: التعريف بحقيقة التفسير المصلحي للنصوص.
المطلب الثاني: السياق التاريخي للتفسير المصلحي للنصوص.

المبحث الثاني: محددات التفسير المصلحي للنصوص:
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: مركزيّة النص في البناء المقاصدي.
المطلب الثاني: معياريّة فهم السلف الصالح.
المطلب الثالث: مراعاة مسالك التعليل الأصولية.
المطلب الرابع: الاعتدال في إعمال النظر العقلي.

المبحث الثالث: مجالات التفسير المصلحي للنصوص:
وفيه مطلبان:
المطلب الأول: النصوص العامة والمطلقة في الشريعة.
المطلب الثاني: الأحكام المشروعة على سبب أو علة.

المبحث الرابع: مآلات التفسير المصلحي للنصوص:
وفيه مطلبان:
المطلب الأول: المآلات الحسنة للتفسير المصلحي للنصوص.
المطلب الثاني: المآلات السيّئة للتفسير المصلحي للنصوص.
الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: وتشمل الآتي:
١. فهرس المصادر والمراجع.
٢. فهرس الموضوعات.

المبحث الأول: حقيقة التفسير المصلحي للنصوص.

الكشف عن حقيقة التفسير المصلحي للنصوص له أثره في بناء ووضع معالم المقاصد. وقد جاء بيان ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بحقيقة التفسير المصلحي للنصوص.

مصطلح (التفسير المصلحي للنّصّوص) من المفاهيم التي استُحدِثت عند الباحثين

المعاصرين في المقاصد[١]. وهو يتكوّن من ثلاث كلمات: (التّفسير)، و(المصلحة)، و(النّصّ)، ولذا سيكون تعريفه باعتبارين:

أولا: تعريف التّفسير المصلحيّ للنّصوص باعتبار أجزائه:

وهذا يشمل تعريف: (التّفسير)، و(المصلحة)، و(النّص).

١-تعريف التّفسير:

لغة: التّفسير من الفَسْرُ وهو البيان والإيضاح للشيء[٢].

اصطلاحا: هو :»علم يعرف به فهم كتاب الله، المنزل على نبيّه محمّد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه«[٣].

٢-تعريف المصلحة:

لغة: المصلحة واحدة المصالح، وهي من صلح الشيء صلاحا، وهو خلاف الفساد، والصلاح هو الخير والصواب[٤].

اصطلاحا: عرفها الغزالي (٥٠٥هـ) على وجه الإجمال بأنّها:» المحافظة على مقصود الشرع« [٥]. وأما على وجه التفصيل فقال هي:» المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة« [٦].

وتعريف الغزالي (٥٠٥هـ) هنا للمصلحة لقي قبولا عند المعاصرين لأمرين [٧]:

الأول: أنه أظهر ما بين المصلحة ومقاصد الشريعة من رابطة قوية، فالمصلحة لا تعتبر شرعا حتى تكون محققة لمقصد شرعي.

---

١ انظر: معجم المصطلحات المقاصدية، مجموعة باحثين (ص٢٣٥).

٢ انظر: العين، الخليل الفراهيدي (٧/ ٢٤٧)، مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس (٤/ ٥٠٤)، مادة (فسر).

٣ البرهان في علوم القرآن، محمد الزركشي (١/ ١٣).

٤ انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٣٠٣)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد الحموي (١/ ٣٤٥)، مختار الصحاح، محمد الرازي (ص: ١٧٨)، مادة (صلح).

٥ المستصفى، الغزالي (١/٤١٦- ٤١٧).

٦ المصدر السابق.

٧ انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي (ص ٣٧٣)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف البدوي (ص٦٠).

الثاني: أنه بيّن أن المقاصد والمصالح إطلاقان لمسمى واحد، إذ المصالح كل ما يتضمن حفظ المقاصد ويدفع الفساد عنها.

٣-تعريف النص:

لغة: النّصّ مأخوذ من نصّ الشيء أي إذا رفعه وأظهره[١].

اصطلاحا: النّصّ هو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا[٢]. وله إطلاقان[٣]:

أحدهما: إطلاق يراد به القولُ الدَّالُّ على معنى لا تردُّدَ فيه، وهو ما كان على خلاف الظاهر والمجمل.

والثاني: إطلاق يراد به مُطْلَق الدلالة القوليّة؛ سواء كانت على وجه القطع أو على وجه الظنّ، وهو بهذا المعنى يشمل القاطع والظاهر، وهو المتداول على ألْسِنَةِ السَّلَف.

والمراد بالنّصّ هنا في هذا البحث هو المعنى الثاني.

ثانيا: تعريف التفسير المصلحي للنصوص باعتباره علمًا على مصطلح معيّن:

لم أقف على تعريف للتفسير المصلحي للنصوص عند المتقدّمين؛ وذلك لحداثة هذا المصطلح[٤]. ولهذا سيكون الكلام عليه في أمور:

١-التعريفات المعاصرة:

عرّفه بعض الباحثين بقوله: «استحضار المصالح الشرعيّة في تفسير النصوص واستنباط أحكامها، والترجيح بينها»[٥].

هذا التعريف جاء مختصرا، ويؤخذ عليه اشتمال التعريف على بعض أجزاء المعَرَّف ك (المصالح)، و(تفسير النصوص)، فتتوقف معرفة كل منهما على الآخر، وهذا دور، وهو معيب عند أهل النّظر.

٢-التعريف المختار:

يمكن أن يعرّف التفسير المصلحي للنصوص بأنّه: (إعمال المنافع الشرعيّة في بيان كلام الشارع، واستنباط الأحكام منه، وتنزيلها على الواقع).

---

١ انظر: لسان العرب، ابن منظور (٧/ ٩٧)، مادة (نصص).

٢ انظر: الحدود في الأصول، الباجي ص: ١٠٥، معجم مصطلحات أصول الفقه، د.قطب مصطفى سانو، ص ٤٥٧، معجم مصطلح الأصول، هيثم هلال ص ٣٣٧.

٣ انظر: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، أحمد ابن تيميّة (٢/ ٤٦٩).

٤ انظر: معجم المصطلحات المقاصدية ص ٢٣٥.

٥ التفسير المصلحي للنصوص عند الإمامين الجصاص وابن العربي من خلال كتابيهما «أحكام القرآن»، (ص٤٩).

٣-علاقة التفسير المصلحي للنصوص، بمصطلحي (التعليل)، و(التقصيد):

تعليل النّصوص أو التّفسير التّعليلي = هو القول بتضمّن الحكم الشرعيّ الجزئي لمعنى مناسب ومصلحة تدركها العقول. وهذا هو المقصود بمقولة (الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني)[١].

فالتّفسير التّعليلي للنّصوص بهذا الإطلاق الخاصّ النسبيّ = يقابل التفسير التّعبّدي للنصوص، وهما تفسيران محلّ اتفاق[٢]. وقد نصّ عليهما الشافعي (٢٠٤هـ) في كتابه الأمّ[٣]، وحكاهما عنه الجويني (٤٧٨هـ)[٤].

والتّفسير التّعليلي ضرب من التفسير المصلحي للنّصوص، فالتّعليل بهذا الاعتبار أخصّ، والتفسير أعمّ[٥].

وفي الجملة فيمكن القول بأنّ التّفسير التّعليلي، أو التفسير المصلحي للنّصوص لا يتنافيان مع التفسير التّعبدي للنّصوص، إذ التفسير التّعبّدي هو نفسه ضرب من التفسير المصلحي الذي لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعيّة، فكل حكم يعلّم الناس ويحملهم على الانقياد للشرع، وعلى الخضوع لله ففيه مصلحة[٦].

أمّا تقصيد النصوص أو التفسير المقاصدي[٧]، فهو كذلك ضرب آخر من التفسير المصلحي للنصوص، ولكنّه أعمّ من مدلول التّعليل، ولذا يمكن القول بأنّ كلّ تعليل تقصيد وليس العكس، وكل تقصيد تفسير مصلحي وليس العكس.

فالمقاصد أخص من المصالح، فليس كل مصلحة هي مقصد شرعي، وهو ما نبّه عليه

---

١ انظر: الموافقات، (٢/ ٥١٥- ٥٢٠)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٢/ ١١٢)، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مجموعة من الباحثين (٥/ ٤٦٨).

٢ انظر: البحر المحيط، الزركشي (٧/ ٤٠٣).

٣ انظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٢/ ٢٠٣).

٤ انظر: البرهان في أصول الفقه، عبدالملك بن عبدالله الجويني (٢/ ١٧٨).

٥ انظر: معجم المصطلحات المقاصدية (ص ٢١٣ – ٢٣٤).

٦ انظر: الموافقات (٢/ ٥١٤)، نظرية المقاصد، الريسوني (ص٢١٤)، شرح مراقي السعود، محمد الأمين الشنقيطي (٤٤١/٢)، أضواء البيان، الشنقيطي (٢/ ١١٢)، التعريف بالإسلام ومحاسنه، عبدالعزيز ابن باز (ص١٢-١٥).

٧ انظر: التفسير المقاصدي: تأصيل وتطبيق)، مشرف الزهراني، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد٢٨، العدد (١)، (ص ٥٨- ٦٧)، الرياض، (٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ).

ابن عاشور (١٣٩٣هـ) معتبرًا أنّ المقصد الشرعيّ هو ما نتحقّق أنّه مقصود للشريعة، والسّبب في نظره أنّ المصالح كثيرة منبثّة، واستشهد على ذلك بما جاءت الشريعة به من مقاصد أبطلت كثيرا من الأحوال الجاهليّة التي كان يعتبرها عقلاؤهم في بعض الأزمنة مصالح، وأثبتت بدلًا عنها مصالح أرجح منها، وخلص إلى أنّ مقاصد الشارع لا يجوز أن تكون غير مصالح، ولكنه لا يلزم أن يكون مقصودا منها كل مصلحة[١].

المطلب الثاني: السياق التاريخي للتفسير المصلحي للنصوص.

الوقوف على شواهد من التفسير المصلحي للنصوص في كلام أهل العلم، يكفي دليلاً على عراقة هذا المفهوم في الدرس الأصولي، ويصون هذا المصطلح من الاستعارة النفعيّة المغرضة التي تورث إشكاليات في قراءة وتفسير النصوص الشرعية، وهو ما يخلّ ببناء ووضع معالم المقاصد. وسيكون تناول هذا المطلب في جملة من النقاط:

أولا: التطور الدلالي للمفهوم.

من أقدم المفاهيم تداولا في كتب الأصوليّين مفهوم (عقل المعاني).

حيث نجد الشافعي (٢٠٤هـ) أوّل من استعمله وأشار إليه، ومن ذلك قوله: «ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عَقْل المعاني» [٢].

والمعاني تطلق ويراد بها عند المتقدّمين المقاصد والمنافع والمصالح. قال الشافعي (٢٠٤هـ) :»وسنة رسول الله مُبيِّنَة عن الله معنى ما أراد»[٣]. ويقول عن حكم الصلاة في وقت النهي:» ويجب على من علم المعنى الذي نَهَى عنه والمعنى الذي أبيحت فيه: أن إباحتها بالمعنى الذي أباحها فيه خلاف المعنى الذي نهى فيه عنها»[٤].

وبعض الأصوليّين يعدل عن استعمال لفظ (عقل المعنى) إلى (معقولية المعنى)، حيث اعتبره المقّري (٧٥٨هـ) هو الأصل في الأحكام[٥]. وكثر تداوله، وممّن استعمله الشاطبي (٧٩٠هـ) كقوله عن العبادات: « فإنها مبنية على عدم معقولية المعنى»[٦]. ويقصد

١ انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٢٩٩).

٢ الرسالة (ص٥١١).

٣ الرسالة (ص٧٩).

٤ المصدر السابق (ص٣٢٨).

٥ انظر: القواعد، محمد المقري (١/ ٢٩٦).

٦ انظر: الموافقات (١/ ٣١٩).

الأصوليون بعدم المعقولية، أي: ما لا يعقل معناه، بحيث لا يمكن القياس فيه؛ لأن من شرط الأصل المقيس عليه أن يكون معقول المعنى، إذ لا تعدية بدون ذلك؛ فحقيقة القياس هي في تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره، وما لا يعقل، لا يمكن تعديته، كأوقات الصلوات، وعدد الركعات[١].

وزاد الجويني (٤٧٨هـ) مفهوم (عقل المعاني) إيضاحا في قوله:» وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء؛ فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون. فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة وإثبات المناسبة وتدرج منه إلى تحصيل الظن؛ فإن صحب الرسول عليه السلام كانوا رضي الله عنهم يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني»[٢].

وفي طور آخر نلحظ اتساع دائرة هذا المفهوم، فنجد مثلا من إطلاقاته (المناسب المصلحي)[٣]، ويعنون به المصالح المرسلة، و(المعنى المصلحي)[٤]، و(الوصف المصلحي)[٥]، و(النظر المصلحي)[٦]، وغيرها.

ثانيا: شواهد على إعمال التفسير المصلحي للنصوص.

هذه بعض النماذج التطبيقيّة على توظيف التفسير المصلحي للنصوص عند أهل العلم.

١- التفسير المصلحي للنصوص في عهد النبي ﷺ، وعهد أصحابه.

هذه بعض الشواهد التي يمكن أن نأخذ منها إقرار النّبيّ ﷺ لأصحابه على الأخذ بالتفسير المصلحي للنّصوص:

جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال في الصوم» فقال له رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله، قال: «وأيكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقين»، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يوما، ثم يوما، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر لزدتكم» كالتنكيل لهم حين أبوا أن ينتهوا»[٧].

وقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم مغزى هذا النهي النبوي، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال رحمة لهم»[٨].

---

١ انظر: أصول السرخسي، السرخسي (٢/ ١٤٢)، البرهان (٢/ ٩٣)، شرح مختصر الروضة، سليمان الطوفي (٣/ ٣٠١).

٢ البرهان (٢/ ٥٣١).

٣ انظر: شفاء الغليل، محمد الغزالي (ص: ١٨٨)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٠٠).

٤ انظر: شفاء الغليل (ص: ٣٢٤).

٥ انظر: الإحكام، علي الآمدي (٣/ ٢٧٧)، شرح تنقيح الفصول، أحمد القرافي (ص: ٣٩٤).

٦ انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي (٨/ ٣٦١٧)، الموافقات (٤/ ٢٩١).

٧ البخاري (٣/ ٣٨) (١٩٦٥).

٨ البخاري (٣/ ٣٧) (١٩٦٤) مسلم (٢/ ٧٧٦) (١١٠٥).

ويتحدّث **الشاطبي (٧٩٠هـ) عن التفسير المصلحي لهذا الحديث عند الصحابة** رضي الله عنهم **ومن بعدهم من السلف، فيشير إلى وصالهم مع علمهم بنهيه ﷺ؛ تحققًا منهم بأن المغزى من النهي النّبوي هو الرفق والرحمة بهم؛ لا أنّ مقصود النهي ترك الصوم ولا تقليله، ثم يعقّب الشاطبي (٧٩٠هـ) بذكر ضابط ينتظم مثل هذا النص، وأمثاله، فيرى أنّ سائر الأوامر والنواهي التي المقصود منها راجع إلى هذا المغزى هي كذلك؛ بحيث يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة، وإن كان صيغة الأمر أو النهي لا تفيد بوضعها الأصلي ذلك** [١]. **وهذا معنى كثيرًا ما نبّه عليه** الشاطبي (٧٩٠هـ)، ومن ذلك قوله:» لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها..» [٢].

ومن الشواهد أيضًا قوله ﷺ: « لا يصلينّ أحد العصر إلا في بني قريظة»[٣].

فهذا النص النبوي يدلّ بظاهر لفظه على وجوب أداء صلاة العصر في ديار بني قريظة، ولو كان ذلك بعد خروج الوقت، إلا أنّ ظاهر النّصّ غير مراد، فيترجّح ترك هذا الظاهر، وذلك لأمرين[٤]:

أولهما: أن المصلحة المرادة في الحديث، والذي دل عليها السياق ومقام الحال، إنما هي الحثّ على المسارعة في الخروج دونما تباطؤ أو تأخير.

وثانيهما: أن دلالة الظاهر في الحديث وهو الأمر بأداء الصلاة بعد خروج الوقت مخالف لمصلحة شرعيّة معتبرة، ألا وهو تعيّن فعل الصلاة في وقتها المحدد شرعا، كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا ﴾[النساء: ١٠٣]. فتعلق بهذا الحديث -بعد إلغاء ظاهر اللفظ- مقصدان لا تعارض بينهما: مقصد خاص، دل عليه الحديث من جهة سياقه ومعناه، لا من جهة لفظه وظاهره، وهو الإسراع في النهوض. ومقصد عام، وهو تعيّن فعل الصلاة في وقتها المحدد له في الشرع[٥].

---

١ انظر: الموافقات (٣/ ٤١٤) .

٢ الموافقات (٣/ ١٢٠) . وانظر مثلا: (١/٦٨، ١/٣١٩، ١/٥٢٠، ٢/٥٢٣) وغيرها كثير.

٣ صحيح البخاري (٢/ ١٥) (٩٤٦).

٤ انظر: إعلام الموقعين (١/ ١٥٦)، أليس الصبح بقريب، ابن عاشور (ص١٧٧)، ومنهج الجمع بين النصوص والمقاصد، محمد الجيزاني (ص٢٩-٣٠).

٥ انظر: منهج الجمع بين النصوص والمقاصد (ص٢٩-٣٠).

وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يراعون التفسير التعبّدي للنصوص، كما يراعون التفسير المصلحي للنصوص. فعن ابن عباس رضي الله عنهما ، قال: «قدم رسول الله ﷺ وأصحابه، فقال المشركون: إنه يقدم عليكم وفد وهنهم حمى يثرب:، وأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة، وأن يمشوا ما بين الركنين، ولم يمنعه أن يأمرهم، أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم» وفي رواية عن ابن عباس، قال: «لما قدم النبي ﷺ لعامه الذي استأمن، قال: «ارملوا» ليرى المشركون قوتهم، والمشركون من قبل قعيقعان»[1]. فلاحظ كيف عقل الصحابة رضي الله عنهم من الأمر النّبوي بالرّمل وجه المصلحة، وهو أن يرى المشركون قوّتهم، كما عقلوا وجه المصلحة من ترك الرّمل وهو الإبقاء عليهم.

وهذا التفسير المصلحي لحكم الرّمل لم يحمل الصحابة رضي الله عنهم على إغفال وجه التّعبد فيه. فعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للرّكن:» أما والله، إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك»، فاستلمه ثم قال:» فما لنا وللرّمل إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله»، ثم قال: «شيء صنعه النبي ﷺ فلا نحب أن نتركه»[2].

ولعلّ من أظهر صور التفسير المصلحي عند الصحابة رضي الله عنهم هو أخذهم بالقياس، واحتجاجهم به. ولهذا اعتبر العلماء أنّ إجماع الصحابة رضي الله عنهم هو أقوى دليل على صحة القياس، حيث لم ينقل عن أحد منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم الشرعي ولا يؤثر فيه، وإنما كان نظرهم إلى الأقيسة من حيث معانيها، فسلكوا الطريق إلى المراشد والمصالح التي تدلّ على محاسن الشريعة[3].

كما نصّ أهل العلم على أن اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم كانت موافقة للنصوص، ومراعية لمصالحها[4].

وحملوا عددا منها على التفسير المصلحي للنصوص.

---

١ البخاري (٥/ ١٤٢) (٤٢٥٦) مسلم (٢/ ٩٢٣) (١٢٦٦).
قُعَيْقِعان: هو جبل من جبال مكة؛ قيل: في سبب تسميته هو أنّ قبيلة جرهم لما وقعت الحرب بينها كثرت قعقعة السلاح هناك.
انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٤/ ٨٨).

٢ البخاري (٢/ ١٥١) (١٦٠٥).

٣ انظر: العدة في أصول الفقه، أبو يعلى (٤/ ١٢٩٧)، البرهان (٢/ ١٣)، قواطع الأدلة في الأصول، ابن السمعاني (٢/ ١٤٣)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، البخاري (٣/ ٣٦٩).

٤ انظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٧-١٨).

فمن ذلك ما اشتهر عن الصحابة رضي الله عنهم في زمن عمر من تقديرهم لحدّ شارب الخمر بثمانين جلدة؛ وهذا من إقامة الشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه[١]. وكذلك استخلافهم للصديق، وقياسهم العهد على العقد في الإمامة، وقتال المرتدّين، وجمع المصحف، وغيرها[٢].

وعاب ابن تيمية (٧٢٨هـ) على من حمل اجتهادات عمر رضي الله عنه على أنّها شرع عامّ، كما في اجتهاده في منع الناس من متعة الحج، أو الزيادة في حد الخمر، أو الإلزام بالثلاث في الطلاق أو غيرها من الاجتهادات العمريّة [٣]. ورأى ابن تيميّة (٧٢٨هـ) أنّها من التعزير الذي يفعل عند الحاجة [٤].
ومع أخذ الصحابة رضي الله عنهم بالتفسير المصلحي للنصوص إلا أنّهم كانوا ينكرون توظيف المصلحة في معارضة نصوص الكتاب أو السنة. كإنكارهم تقديم الخطبة على الصلاة في العيدين ونحوها[٥].

٢-التفسير المصلحي للنصوص بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم.

والشواهد على هذا كثيرة. وسأقتصر على مثالين لإمامين من أئمة المقاصد.

يذكر الرازي (٦٠٦هـ)، في تفسيره أمثلة كثيرة على التفسير المصلحي للنصوص. ومن ذلك ما ذكره عند الكلام على آيات تحريم الخمر من سورة المائدة، وهي قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١]. فذكر الرازيّ (٦٠٦هـ) أنّ الله تعالى حين أمر باجتناب هذه المحرمات؛ ذكر فيها نوعين من المفاسد: ففي قوله ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ﴾، ذكر المفاسد المتعلقة

---

١ انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٣/ ٢٨٧).

٢ انظر: المصدر السابق.

٣ انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ٢٦١-٢٦٢).

٤ انظر: المصدر السابق (٣/ ٢٥٩).

٥ انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (ص: ٢٨٠)، الاعتصام، الشاطبي (ص: ٢٩٧)، الموافقات (٢/ ٥٢٦-٥٢٧).

بالدنيا، وفي قوله ﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾، ذكر المفاسد المتعلقة بالدين[١].

ويذكر ابن تيمية (٧٢٨هـ) قاعدة في الحسنات والسيئات، ويشير إلى أنّ الحسنات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من جلب المصالح والمنافع. والثانية: ما تتضمنه من دفع المفاسد والمضارّ. وكذلك السيئات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من المفاسد والمضارّ. والثانية: ما تتضمنه من الصد عن المنافع والمصالح[٢]. ويسوق ابن تيميّة (٧٢٨هـ) مثالاً على ذلك وهو قوله تعالى ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[العنكبوت: ٤٥]، ثمّ يبيّن الوجهين جميعا في قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فيذكر أنّ هذا بيان لما تتضمنه الصلاة من دفع المفسدة والمضرّة؛ فإن النفوس إذا قام بها الذكر لله ودعاؤه = أورثها هذا صبغة صالحة تكفّها عن فعل الفحشاء والمنكر، وقوله: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، بيان لما فيها من المنافع والمصالح، أي ذكر الله الذي في الصلاة هو أكبر من كونها زاجرة عن فعل الفحشاء والمنكر فإن هذا هو ما قصد لنفسه، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [الجمعة: ٩] فالأمر بصلاة الجمعة منفعة ومصلحة أعظم من دفع تلك المفسدة وهي الاشتغال بالبيع؛ ومن اعتقد أن المعنى ولذكر الله أكبر من الصلاة فقد أخطأ؛ فإن الصلاة أفضل من ذكر الله المجرّد بالنص والإجماع، والصلاة ذكر الله لكنها ذكر على أتّم الوجوه، فكيف يفضّل الذكر المطلق على خير أنواعه؟[٣].

٣- جوانب من الانحراف في التفسير المصلحي للنصوص.

مع تقرير العلماء للتفسير المصلحي للنّصّوص إلا أنّهم لا يُقرّون ما يتعارض مع صريح الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع ممّا قد يتوّهمه الناظر مصالح، وهي ليس كذلك. ولعلّ التفسيرات البدعيّة للنّصّوص كالتفاسير الباطنيّة، والإشاريّة، والحداثيّة، وغيرها خير شاهد على ذلك.

---

١ انظر: تفسير الرازي (١٢/ ٤٢٤).

٢ مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٩٢-١٩٤).

٣ انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٩٢-١٩٤).

ومن ذلك ما أنكره ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) على من قدّم تفسيرا مصلحيًّا لعلة النهي عن تصوير ذوات الأرواح الواردة في النصوص بحجة تغيّر الزمان، والقول بأنّه محمول على الكراهة، وإنّما كان ذلك التشديد في زمن النّبوّة، لقرب عهد المسلمين بعبادة الأصنام، بينما هذا الزمان قد انتشر فيه الدين، وتمهدت قواعده – فلا يماثله في هذا المعنى المصلحي، ولا يساويه في هذا التشديد، وعدّ ذلك ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) في غاية البعد؛ جازمًا ببطلان هذا القول؛ لأن عذاب المصوّرين قد ثبت في السنة، وما يقال لهم في الآخرة:» أحيوا ما خلقتم»[١]، وجاء التصريح في النّصّ أيضًا بعلة عامّة مستقلّة مناسبة وهي التشبه بخلق الله، وذلك في قوله : «الذين يشبهون بخلق الله»[٢]وهذه العلل المنصوصة مخالفة لذلك التفسير المصلحي، وهي لا تخصّ بعض الأزمنة دون بعض، ثم ختم ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) إنكاره بالتنبيه على منع التصرّف في نصوص الوحي المتظاهرة المتضافرة بالمعاني الخياليّة [٣].

ثالثا: التفسير المصلحي للنصوص في العصر الحديث.

كان من دواعي العناية بالتفسير المصلحي للنصوص عند المعاصرين سببان رئيسان:

السبب الأول: ما أورثته الغلبة المادّيّة للحضارة المعاصرة من تصوّرات تركت أثرها في العقل الإسلامي، وهو ما دفع روّاد النهضة والإصلاح، في مطلع القرن التاسع عشر، إلى الإهتمام بأمهات الكتب الشرعية ذات التأثير الفكري والمنهجي، ومنها ما كتبه علماء الأصول في مقاصد الشريعة كالشاطبي وغيره[٤].

ومن شواهد ذلك ما ذكره علال الفاسي (١٣٩٤هـ) عن نظرية الطوفي (٧١٦هـ) في المصلحة، حيث أشار إلى أنّ ما عمله الطوفي له شفوف عظيم الأثر في العصر الحاضر، وذلك حينما بدأ أهل الإسلام في البحث عن وسائل التطور في فهم الأحكام الشرعية، ومحاولة التوفيق بين مقاصدها وبين الحاجات العصر المعاصرة[٥].

---

١ البخاري (٧/ ١٦٧) (٥٩٥١)، مسلم (٣/ ١٦٦٩).

٢ مسلم (٣/ ١٦٦٧) (٢١٠٧).

٣ انظر: إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١/ ٣٧١-٣٧٢).

٤ انظر: مقدمة الميساوي على مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٨٤).

٥ انظر: مقاصد الشريعة، علال الفاسي (ص١٤٨).

السبب الثاني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي في القرنين الثالث عشر، والرابع عشر الهجريّين. حيث نلاحظ ما كتبه ابن عاشور (١٣٩٣هـ) ردًّا على من يرفض المنجزات المادّية الحديثة، بزعمه أن هاته العلوم الدنيوية لم تكن في صدر الإسلام، ولا خير في محدثات الأمور، غافلا عن أن إقامة الدين في صدر الإسلام لم تكن محتاجة إلى العلوم المشار إليها، كما هي الحاجة إليها في عصرنا، وأن الوسائل لها حكم المقاصد، وأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كما أن تلك العلوم المشار إليها ترجع لحفظ المصالح التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها، من الدين، والنفس، والعرض، والمال[١].

وكان من أهداف تأليف ابن عاشور (١٣٩٣هـ) كتابه (مقاصد الشريعة) = التقليل من الخلاف الفقهي والتعصب المذهبي[٢].

ولم يكن تناول المعاصرين لمفهوم (التفسير المصلحي للنصوص) على وزان واحد، بل ثمّة عدد من المدارس التي تحكمها مناهج متباينة؛ وأبرزها مدرستان:

١-المدرسة الأصولية:

هي المدرسة الأصوليّة المعاصرة التي سار أصحابها على منهج من سبقهم من أهل الأصول، جامعين بين الأخذ بنصوص الشريعة ومقاصدها،ورامين في أخذهم بالتفسير المصلحي = مدافعة التحدّيات الحضاريّة المعاصرة، والبحث عن إجابات للتساؤلات المثارة حول صلاحيّة الشريعة لكل زمان ومكان. ويمكن أن نلخّص أبرز مزايا هذه المدرسة فيما يلي[٣]:

الأولى: الجزم باشتمال جميع أحكام الشريعة من العبادات والمعاملات على مقاصد وحكم ومنافع.

الثانية: الإقرار بأن علل التشريع ومقاصده منها الظاهر الجلي، ومنها الباطن الخفي.

الثالثة: القول بأنّ خفاء الحكمة الجزئية في التشريع، لا يستلزم خفاء الحكمة الكلية، والمقصد العام.

---

١ انظر:أليس الصبح بقريب، لابن عاشور (ص١٠٠).

٢ انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ٥)، التفسير المصلحي للنصوص، (ص٩٨).

٣ انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٢٤٦)، حاشية الشيخ عبدالله دراز على الموافقات (٢٩٢/٤)، حاشية الشيخ عبدالرزاق عفيفي على الإحكام، الآمدي (١٢٥/١، ١٤٢)، مقاصد الشريعة، علال الفاسي (ص١٤٢)، أضواء البيان، الشنقيطي (٤/ ٢١٤)، التعريف بالإسلام ومحاسنه، ابن باز (ص٢١-٢٢).

الرابع: القطع بصلاحيّة الشريعة لكل زمان ومكان.

وقد رأت هذه المدرسة في اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم خير مثال على إعمال النظر المصلحي في النصوص تفسيرًا واستنباطًا وتنزيلًا، ولهذا يشير الشيخ درّاز (١٩٥٨م) إلى أمثلة من النظر المصلحي عند الصحابة رضي الله عنهم كولاية العهد من أبي بكر لعمر، وكتركهم الخلافة شورى بين الستّة، وعمل السكّة للمسلمين، واتخاذ السجون لأرباب الجرائم، وكهدم الأوقاف التي بإزاء المسجد النبوي، وتوسيع المسجد بها، وزيادة أذان ثانٍ للجمعة في السوق، ولم يكن في شيء من ذلك دليل جزئي، وإنما هو النظر المصلحي في النصوص الذي أقروه رضي الله عنهم[١].

ومن الأمثلة التطبيقيّة على التفسير المصلحي للنصوص عند أتباع هذه المدرسة، ما جاء في الكلام على قصة نبي الله موسى عليه السلام، والرجل الصالح الخضر، حيث نجد السعدي (١٣٧٦هـ)، وابن عاشور (١٣٩٣هـ) يوظّفان التفسير المصلحي في بيان دلالات هذه القصّة. فيعتبران تصرّف الخضر في شأن السفينة هو من التّصرف برعي المصلحة الخاصة عن إذن من الله تعالى بالتصرف في المصالح الشرعيّة للضعفاء؛ لأنّ الخضر كان عالما بالحال، ولهذا كان تصرفه بخرق السفينة لتعيب، فتسلم من غصب الملك الظالم = قائمًا مقام تصرف الإنسان في ماله بإتلاف بعضه ليسلم الباقي، وإن كان هذا التصرف ظاهره الإفساد، ولكنّه في الواقع إصلاح؛ لأنه من باب ارتكاب أخفّ الضررين، وارتكاب أهون المفسدتين، وأما تصرفه في قتل الغلام؛ فإنّه كان تصرفًا بوحي من الله جرى على قطع فساد خاص علمه الله وأعلم به الخضر بالوحي، فليس من مقام التشريع، فأراد الله أن يلطف بأبويه بحفظ دينهما، وسلامة العالم من ضرر هذا الطاغي، وفي هذا دفع للشر الكبير بارتكاب الشر الصغير، مراعاة لأكبر المصلحتين، بتفويت أدناهما؛ فإن قتل الغلام شر، ولكنّ بقاءه حيًّا حتى يفتتن فيه أبواه في دينهما، أعظم شرًّا منه، فالمصلحة ببقاء دين الوالدين، وإيمانهما خير من ذلك، فحفظ مصلحة الدين يكون بحفظ أهله من الكفر، وهي مصلحة خاصة باعتبار، ومصلحة عامة باعتبار آخر؛ لأنّ قتله حق لله تعالى فهو كالحكم بقتل المرتد[٢].

ومن الأمثلة أيضًا توارد علماء العصر من أرباب المدرسة الأصوليّة على بيان قوله تعالى ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٨]، وحملهم معنى هذه الآية على ما يكون بعد نزول القرآن من الأشياء العلمية المخترعة، التي

١ انظر: حاشية دراز على الموافقات (٤/ ٢٩٢).

٢ انظر: تفسير السعدي (ص: ٤٨٥)، التحرير والتنوير (١٦/ ١٢-١٣).

تتحقّق بها مصالح الخلق، ومن ذلك ركوبها في البر والبحر والجو، حيث يستعملونها في منافعهم ومصالحهم، فإنه لم يذكرها بأعيانها؛ لأن الله تعالى لا يذكر في كتابه إلا ما يعرفه العباد، أو يعرفون نظيره، وأما ما ليس له نظير في زمانهم فإنه لو ذكر لم يعرفوه ولم يفهموا المراد منه، فيذكر أصلا جامعا يدخل فيه ما يعلمون وما لا يعلمون[1].

ويؤيد الشنقيطي (١٣٩٣هـ) هذا المعنى المصلحي للآية بإشارة النبي ﷺ إلى ذلك في الحديث الصحيح:» والله لينزلنّ ابن مريم حكما عادلا فليكسرنّ الصليب ، وليقتلنّ الخنزير ، وليضعنّ الجزية ، ولتتركنّ القلاص فلا يسعى عليها ، ولتذهبنّ الشحناء والتباغض والتحاسد ، وليدعونّ إلى المال فلا يقبله أحد»[2]. حيث يذكر الشنقيطي (١٣٩٣هـ) محل الشاهد من هذا الحديث الصحيح، وهو قوله ﷺ : «ولتتركنّ القلاص فلا يسعى عليها» ; فيكشف عن مدلول هذا القسم من النبي ﷺ وهو تحقّق ترك الناس لركوب الإبل في هذا العصر؛ للاستغناء عن ركوبها بالمراكب الحديثة[3].

٢–المدرسة الحداثية:

وهي المدرسة التي بهرتها الحضارة الماديّة المعاصرة، فتلقّفت معطياتها وتصوّراتها جملة دون فصل بين ما ينفع فيقبل، وبين ما يضرّ فيردّ، بل أخذت على عاتقها التسويغ لتلك الحضارة، وتوظيف مفاهيم شرعيّة في سبيل ذلك، ومنها مقاصد الشريعة[4].

وقد جاء توظيف هذه المدرسة لمفهوم (التفسير المصلحي للنصوص) توظيفًا نفعيًّا ذرائعيًّا، يراد منه إقصاء سلطان الوحي من واقع الحياة كما سيأتي بيان ذلك عند ذكر مآلات إعمال هذا المفهوم.

ولعلّ من أبرز خصائص المدرسة الحداثيّة في توظيف هذا المفهوم خصيصتين:

الأولى: إغفال الإطار الكلي للمقاصد والمصالح الشرعية وهو العبودية لله، وهو ما يؤثّر في بناء ووضع معالم المقاصد.

ولهذا نجدهم يفسّرون مقصد العبوديّة لله على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز

١ انظر: تفسير السعدي (ص: ٤٣٦)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور (١٤/ ١١١)، وأضواء البيان، الشنقيطي (٢/ ١١٩–١٢٠).

٢ مسلم(١/ ١٣٦)(١٥٥).

٣ أضواء البيان (٢/ ١٢٠).

٤ ((انظر: تحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي ص ٣٣، مقاصد الشريعة، لعلال الفاسي ص ٢٧٦، الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة، سعد العنزي (١/ ٦٨٠– ٦٨٦).

اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائنا من ذاته على غرارها بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال في صورتها المثالية، ويرون هذا التفسير محاولة مشروعة لتحويل الإلهيات إلى إنسانيات[١]. والغاية في نظرهم من الخلق هي معرفة السنن وكشفها؛ أي كشف قوانين الحياة سواء في الأقوام أو في الطبيعة، غير ناظرين في المقصد الأساس للخلق وهو عبودية الله تعالى، وهذا نتيجة استخدام الأسلوب الوضعي المادي منهجا في تفسير القرآن والأحداث[٢].

الثانية: التّعلّق بتطبيقات الصحابة رضي الله عنهم واجتهاداتهم المصلحية، مع إهدار فهمهم ومعياريّة هذا الفهم كما سيأتي في محددات التفسير المصلحي للنصوص.

فيرى الحداثيّون قتال الصديق رضي الله عنه للممتنعين عن دفع الزكاة[٣]، لم يكن منطلقه النص، وإنما الرأي المجرّد، والنظر إلى جانب الدولة، لا إلى جانب الدين؛ لأن دفع الزكاة رمز للولاء السياسي، بعكس من عارض ذلك في أول الأمر من الصحابة رضي الله عنهم، فكانوا ينطلقون من النص، ولكنهم قبلوا برأي الصديق، مغلبين المصلحة على النص[٤].

وينظرون إلى إسقاط عمر لسهم المؤلفة قلوبهم إدراكًا منه لحكمة التشريع الذي يعطي للمؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكاة لا من بنية النص ذاته، بل من سياقه العام، فحكمة هذا (التأليف) هي تقوية الإسلام الذي كان ضعيفا، ومع قوة الإسلام لم يعد ثمّة (حكمة) في إعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها [٥]. وكذلك يعتبرون إيقاف حد السرقة في عهد عمر، امتدادا لنفس الفهم المصلحي[٦]. فالمدرسة الحداثيّة ترى في هذين الاجتهادين شاهدا على تاريخيّة النصوص، وعدم صلاحيّتها، فاجتهادات عمر لم تكن هي القضيّة

١ انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (ص١/٤٥٨) وما بعدها، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١٨٦)، جوهر الإسلام، العشماوي (ص١٠٨- ١٢٠)، العلمانيون والقرآن، الطعان، (ص٦٦٤).

٢ انظر: النزعة المادية في العالم الإسلامي، عادل التل، (ص٢٣٩)، المدرسة العصرانية، محمد الناصر (ص١٩٩).

٣ ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه قوله:» لما توفي النبي ﷺ واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر يا أبا بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله قال أبو بكر والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها قال عمر فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق» البخاري (٢/ ١٠٥)(١٣٩٩)، مسلم (١/ ٥١)(٢٠).

٤ انظر:الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري (ص٤٠-٤٤).

٥ انظر: مفهوم النص، لنصر أبو زيد (ص١٠٤).

٦ انظر: المصدر السابق، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، للمؤلف نفسه (ص٣٩-٤٠).

المركزيّة في استدلال القوم، وإنما هي من باب الاعتضاد لا الاعتماد، فمقولة التاريخيّة هي المحرّك الأساسي للتفسير المصلحي للنصوص؛ لأنّهم يرون أنّ مقاصد الشريعة لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع[1].

المبحث الثاني: محددات التفسير المصلحي للنصوص.

هذا المبحث يتناول جملة من المحدّدات الجوهريّة للتفسير المصلحي للنصوص، والتي تحفظ لكلام الشارع حرمته وقداسته، مقابل التأويلات والتفسيرات الباطنيّة المهدرة لمباني النصوص، كما تحفظ له روحه ومراميه مقابل الجمود الظاهري والمذهبي المهدر لمقاصد النصوص. وقد جاء في أربعة مطالب:

المطلب الأول: مركزيّة النص في البناء المقاصدي.

اعتبار النص في التفسير المصلحي مسألة مركزيّة حاكمة على كل فهم أو تأويل، ولها أثرها في بناء ووضع معالم المقاصد.

واعتبار مركزيّة النص تقوم على قضيّتين:

الأولى: الجمع بين النّصوص.

الثانية: درء تعارض النّصوص.

فمزالق التفسير المصلحي للنصوص تكمن في إهدار هذه المركزية بشقّيها.

وهذه الحقيقة كانت واضحة في أذهان الصحابة رضي الله عنهم، ولذا ينبّه الشاطبي (٧٩٠هـ) عليها، فيذكر شاهدين[2]:

الأول: أنّه لما منعت القبائل العربية الزكاة، عزم الصديق رضي الله عنه على قتالهم، فراجعه الفاروق رضي الله عنه في ذلك؛ فلم يلتفت أبو بكر إلى وجه المصلحة في ترك جهادهم؛ وذلك لوجود النص الشرعي المقتضي لخلاف ما رآه عمر وبقيّة الصحابة رضي الله عنهم. الثاني: لما سأل الصحابة الصديق رضي الله عنهم في رد جيش أسامة رضي الله عنه ليستعين به المسلمون على جهاد المرتدين؛ فأبى لقيام الدليل الصحيح عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ.

ويبرز الشاطبي (٧٩٠هـ) قيمة ربط المقاصد والمصالح بأدلة الشريعة، ونصوصها في كون إهمال النظر في هذه القضيّة لا يصحّ؛ لأنّ فيها جملة الفقه، وخطأ من أخطأ، هو في النظر المطلق في مقاصد الشارع، دون تتبع نصوص الوحي المطلقة والمقيدة، معتبرًا مسألة الربط بين كليات الشريعة وجزئياتها أمر واجب؛ به يصح تنزيل المسائل على مقتضى

---

١ انظر: مفهوم النص (ص١٠٤)، من النص إلى الواقع، لحسن حنفي (٢/٥٣٦).

٢ انظر: الموافقات (٥/ ٤٠٧-٤٠٨).

القواعد الشرعية، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار[١].

والقول بمركزيّة النص في البناء المقاصدي أتى من ضرورة شرعيّة = هي أنّ نصوص الشرع أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من غيرها، فالعناية بها أمر ضروري[٢]، وهو ما عبّر عنه الشاطبي (٧٩٠هـ) بقوله:» الأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء»[٣]، ويقول أيضًا :»ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية»[٤].

وهذه الحقيقة أدركتها المدرسة الحداثيّة في توظيفها المصلحي للنصوص، وذلك أن الموضوع الأساسي والمركزي لعلم الأصول بشكل عام، ومقاصد الشريعة بشكل خاص هو معالجة أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام[٥].

المطلب الثاني: معياريّة فهم السلف الصالح.

فهم السلف الصالح من المحدّدات البالغة الأثر في بناء ووضع معالم المقاصد. إذ كان لهيمنة هذا المحدّد على الدرس الأصولي منذ نشأته الأولى على يد الشافعي (٢٠٤هـ) = أبلغ الأثر في ضمان استقامة التفسير المصلحي للنصوص[٦].

فمن المعلوم أن من الطرق التي نتعرف بها على مقاصد الشارع = الاهتداء بالصحابة رضي الله عنهم، والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة[٧].

وقد أشار الغزالي (٥٠٥هـ) إلى أن الصحابة رضي الله عنهم، حكموا بالرأي والقياس، ولكن ليس ذلك من تلقاء أنفسهم، بل بما فهموا من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه = أنه ﷺ كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها؛ من وجوه المصالح[٨].

---

١ انظر: الموافقات (٣/ ١٨٣).

٢ انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، اليوبي (ص٤٥٣).

٣ الموافقات (٣/ ٣٢).

٤ المصدر السابق (٣/ ١٢٥).

٥ انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٦٨).

٦ انظر: الرسالة (١/ ٥١٠).

٧ انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص١٩٧)، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم (ص١١٩-١٢٢)، أليس الصبح بقريب (ص١٧٧).

٨ انظر: شفاء الغليل (ص١٩٠).

و ينص القرافي (٦٨٤هـ) على أنّ:» المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم الفحص عن حكم الشريعة وأسرارها بحسب الإمكان»[١].
وهم – رضي الله عنهم – مع هذا، كانوا ينكرون توظيف المصلحة في معارضة النصوص الشرعيّة[٢].

ولهذا لا يخفى أنّ من أبرز مسبّبات مزالق القراءة المعاصرة للنصوص ومقاصدها = تغييب هذا المحدّد المنهجي، وهو ما أفرز تفسيرات غريبة لا صلة لها بحقيقة التفسير المصلحي للنصوص. **ومن مظاهر الإهدار الحداثي لفهم السلف أمور:**
الأول: توظيف فهم السلف الصالح للمقاصد في غير سياقه، كما صنعوا في اجتهادات عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك من جاء بعدهم من العلماء، حيث وظفوا آراءهم في تقرير الرؤية الحداثية لنظرية المقاصد في سياقها العلماني، والقائم على الفصل بين سلطة النص الشرعي، ومصالح العباد الضرورية والحاجية والتحسينية.
الثاني: وصف الفهم المقاصدي عند السلف بالحرفية، والرجعية، والجمود، ورفض العقلانية والتنوير، وبالذهنية الوثوقية الإقصائية [٣].

الثالث: اعتبار التفسير المصلحي للنصوص عند السلف = نزاعًا على ملكيّة النّصوص والحرص على استنطاقها بما يؤيد التّوجهات والمصالح التي تعبّر عنها الجماعات الفكريّة [٤].

المطلب الثالث: مراعاة مسالك التعليل الأصولية.

إثبات التفسير المصلحي فرع عن إثبات التعليل الأصولي. ولذا فإهدار مسالك التعليل هو إيذان بسقوط حجّيّة المقاصد والمصالح. **فكان من المحدّدات المنهجيّة للتفسير**

١ شرح تنقيح الفصول (ص: ٤١٠).

٢ انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (ص: ٢٨٠)، الاعتصام، الشاطبي (ص: ٢٩٧)، الموافقات (٢/ ٥٢٦-٥٢٧).

٣ انظر: مفهوم النص (ص٢٠)، تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشرفي (ص٦-٨)، جمود الدراسات الفقهية، الخمليشي (ص١١).

٤ انظر: الإمام الشافعي (ص١٩)، تحديث الفكر الإسلامي (ص١٧).

المصلحي للنصوص اعتبار الصلة بين مسالك التعليل[١]، ومقاصد التشريع[٢]، وهذا له أثره في بناء ووضع معالم المقاصد.

وقد نص الشاطبي (٧٩٠هـ) على أن:» الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع» [٣]، وهو ما عليه أكثر العلماء الراسخين، الجامعين بين معاني الشريعة وألفاظها[٤]. ثم فصل هذا الضابط، بالكلام على الجهات الأربع التي يعرف منها، وأبرزها اعتبار علل الأمر والنهي. وذكر أن التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة، هي أكثر من أن تحصى[٥].

وإلى هذا أشار ابن القيم (٧٥١هـ) حيث اعتبر أنّ أدوات التعليل الواردة في كتاب الله، كثيرة جدا [٦]. ويكشف ابن القيم (٧٢٨هـ) وجه التعليل النّبوي للأحكام والأوصاف المؤثرة فيها؛ وذلك ليدلّ على ارتباطها بها، وتعدّيها بتعدّي أوصافها وعللها[٧].

ويشير ابن عاشور (١٣٩٣هـ) إلى أنه لم يزل الفقهاء يتوخون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع، والأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع، ويسمونها الأوصاف الطردية[٨].

ومن هنا جاء تقسيم الأصوليين للمناسب إلى أقسام متعددة، من أشهرها تقسيمه بحسب الاعتبار والإلغاء إلى خمسة أقسام: المناسب المؤثر، والمناسب الملائم، والمناسب الغريب، والمناسب الملغى، والمناسب المرسل [٩].

---

١ ((مسالك التعليل هي الطرق التي يتعرف المجتهد من خلالها على كون الوصف المعيّن علة للحكم.
انظر: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد البابرتي (٢/ ٥١٨)، البحر المحيط (٧/ ٢٣٤)، مباحث العلة في القياس، عبدالحكيم السعدي، (ص٣٣٧)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم (ص: ١٥٣).

٢ انظر:الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين (ص٣٧-٤٥)، مقاصد الشريعة، لابن عاشور، (ص١٨٧-١٨٨)، أضواء البيان (٤/ ١٩٢-١٩٣)، شرح مراقي السعود (٢/٤٥٢-).

٣ الموافقات (١٣٤/٣).

٤ انظر: المصدر السابق.

٥ الموافقات (٢/ ١٢-١٣).

٦ انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٥١).

٧ انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (٣٣٥/٢-٣٣٧).

٨ انظر:مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص٣٤٨، التحرير والتنوير (٥٣٩/١)، (٢/ ١٠٠، ١١٨)، الشريعة الإسلامية ومحاسنها، ابن باز (ص٥٧).

٩ انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د.نعمان جغيم، (ص١٧٦-١٧٧)، المناسبة الشرعية، د.الخادمي، (ص١٠٩-١١٠)، ضوابط اعتبار المقاصد، عبدالقادر بن حرز الله، (ص١٢١-١٢٧).

فمجرّد المناسبة لا يكفي عند أكثر العلماء في عدّ تلك المصلحة مقصدا من مقاصد الشارع المعتبرة، إذ لا بد أن ينضاف إلى المناسبة شهادة الشرع إما شهادة خاصة بدلالة نصية أو إجماعية على ملاءمتها لأحكام الشريعة، أو بشهادة عامة بأن يشهد لجنسها -ولو العالي- شاهد من الشرع[١].

ولذلك كان من مزالق القراءات المقاصديّة المعاصرة وتفسيراتها للنصوص، إهدار مسالك التعليل الأصوليّة، وجعل الواقع هو الحكم على صحة العلل الشرعيّة ومناسبتها للأحكام، وليس المسالك المعتبرة عند الأصوليّين[٢].

وهؤلاء أكثر بعدا عن التفسير المصلحي للنصوص من أهل الحيل الذين نعتهم ابن تيمية (٧٢٨هـ) بقوله:» هم أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع، وعن معرفة العلل والمعاني وعن الفقه في الدين؛ فإنك تجدهم يقطعون عن الإلحاق بالأصل ما يعلم بالقطع أن معنى الأصل موجود فيه، ويهدرون اعتبار تلك المعاني ، ثم يربطون الأحكام بمعاني لم يومئ إليها شرع ولم يستحسنها عقل«[٣].

ومن صور هدر مسالك التعليل الأصوليّة وعدم اعتبارها عند التفسير المصلحي للنصوص، ما جاء في مناقشة الحداثيّين لحكم الرّدة، حيث يستنكرون تعليل الفقهاء بأن المرتد بسلوكه يمكن أن يدخل الشك والريبة في أذهان المجتمع الإسلامي[٤].

وهذا التفسير المصلحي لحكم الردّة = تجاهل واضح من الحداثيّين لمسالك التعليل. ففي الحديث: «من بدل دينه فاقتلوه»[٥]. وأجمع العلماء على أنّ تبديل الدّين هو علة قتل المرتد[٦]. وبإعمال مسلك الإيماء والتنبيه يتبيّن أنّ كل حكم رتب على سبب بفاء التعقيب، أو بصيغة الشرط والجزاء أشعر بكونه سببا، كما في حديث قتل المرتد

---

١ انظر: شفاءالغليل (ص ١٤٥-١٥٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/١٠٧- ١١٠)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، (ص١٨٢)، ضوابط العلاقة بين المقاصد والمناسبة في ضوابط اعتبار المقاصد، (ص١٢٧).

٢ انظر: تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٣)، من النص إلى الواقع (٢/٥٦٧-٥٧٢).

٣ بيان الدليل، ابن تيمية (٢٨٢). وانظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (٢/٨٠-٨١).

٤ انظر: تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٣).

٥ البخاري (٩/١٥) (٦٩٢٢).

٦ انظر: الأم (٦/ ١٥٦)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبدالبر (٥/ ٣٠٦)، تفسير الطبري (٥/٤١٤-٤١٥)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (ص: ٤٢٥)، شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٠٨)، التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوى (٢/ ٧٨٨)، سبل السلام، الصنعاني (٣/ ٢٦٥).

المتقدّم[١]. ويفسر الطوفي (٧١٦هـ) حديث قتل المرتدّ تفسيرا مصلحيّا وفق مسالك التعليل الأصوليّة، فيقول :» فمتى رأينا حكما ثبت عقيب وصف مناسب، وذلك الحكم متضمن مصلحة؛ غلب على ظننا أن ذلك الحكم ثبت لتحصيل تلك المصلحة التي أفضى إليها ذلك الوصف. وبالجملة متى أفضى الحكم إلى مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها، كقتل المرتد المفضي إلى صيانة الدين، يعلل بما اشتمل عليه تبديل الدين من المفسدة التي درؤها من أكبر المصالح»[٢].

المطلب الرابع: الاعتدال في إعمال النظر العقلي.

لاريب في أهميّة إعمال النظر العقلي في التفسير المصلحي للنصوص، بشرط أن يؤخذ المعيار الضابط لمفهوم المصلحة الشرعيّة بعين الاعتبار، وهو ما نوّه بذكره الشاطبي (٧٩٠هـ) في قوله:» المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى. لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[٣].

أمّا الإيغال في النظر العقلي في هذه المسألة = فهو من مزالق التفسيرات المعاصرة للنصوص، والذي له أثره السلبي في بناء ووضع معالم المقاصد.

وقد نبّه العلماء على الاعتدال في إعمال النظر العقلي. يقول الغزالي (٥٠٥هـ): «ففي موضوعات الشرع–فيما تعرضت له النصوص–غنية ومندوحة عن كل وجه مخترع بالمصالح، وإنما يظن الحاجة إلى غير المشروع من لم يطلع على وجوه لطف الشرع ومحاسنه»[٤]. ويكشف الشاطبي (٧٩٠هـ) وجه التناقض عند أصحاب الغلو في النظر العقلي، فأحدهم:» يثق بعقله في التشريع، ويتهم ربّه فيما شرع»[٥]. ويشير ابن القيّم (٧٥١هـ) إلى أنّهم لو أحسنوا التأمل لوجدوا أنّ:» موافقة العقل للنصوص التي زعموا أن العقل يردها أظهر للعقل من معارضته لها»[٦].

---

١ انظر: شفاء الغليل (ص٢٧١)، شرح مختصر الروضة (١/ ١٥٣).

٢ المصدر السابق (٣/ ٣٨٨).

٣ الموافقات (٢/٦٣)

٤ شفاء الغليل (ص٢٢٧).

٥ الاعتصام (ص: ١٦١).

٦ الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٩).

فالمدرسة الحداثيّة بالغت في منزلة العقل حتى جعلته قسيما للوحي، ومنحته الاستقلاليّة في تفسير النصوص، وتعليلها وإثرائها[١].

بل تصل المغالاة العقليّة عند الحداثيّين إلى القول بأن مدار اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم هو على المصلحة ولا شيء غيرها [٢].

ومن المعلوم أنّ المصلحة في التفسير الحداثي يراد بها المصلحة العقليّة، لا المصلحة الشرعيّة، حيث جعلوا من المصلحة العقلية أساسا للتشريع[٣].

المبحث الثالث: مجالات التفسير المصلحي للنصوص.

نصوص الكتاب والسّنّة تتفاوت في درجاتها من حيث القطعيّة والظنيّة، وهذا التباين يؤثر في مدى إعمال التفسير المصلحي فيها من عدمه[٤].

تنحصر وظيفة التفسير المصلحي للنّصوص القطعيّة في بيان أوجه المصالح التي اشتملت عليها تلك النصوص، وما يتبع ذلك من آثار في أفعال المكلفين[٥]. وأمّا النّصوص الظنيّة فمجال التفسير المصلحي فيها = أوسع وأرحب في ضوء المحدّدات المنهجيّة التي سبق ذكرها. والمجالات كثيرة، ولكن من أهمّها مجالان. وقد جعلتهما في مطلبين:

المطلب الأول: النصوص العامة والمطلقة في الشريعة.

من أهمّ موارد التفسير المصلحي للنّصّوص = النصوص العامّة والمطلقة في الكتاب والسنة.

يقول الشاطبي (٧٩٠هـ):» كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وُكِل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان...»[٦].

---

١ انظر: الإمام الشافعي (ص٢٧)، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مجموعة باحثين ص١٠، وانظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، الغامدي (٥٨٣/١-٥٨٤).

٢ انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (ص١٢).

٣ انظر: من النص إلى الواقع (٥٦٩/٢)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف (ص٢٢٤-٢٢٥)، منهج حسن حنفي (ص ١٩٤-٢١٧).

٤ انظر: التفسير المصلحي للنصوص (ص٨١).

٥ انظر: المصدر السابق (ص٨٢).

٦ الموافقات (٣/ ٢٣٥).

ومن الأبواب التطبيقيّة لهذا باب السياسة الشرعيّة. وهو أمر قرّره علماء المقاصد، حيث يشير ابن عبدالسلام (٦٦٠هـ) إلى أن الغرض من نصب الولاة في الولايات العامة أو الخاصة هو للقيام بجلب مصالح المولّى عليه وبدرء المفاسد عنه[١].

وينبّه ابن تيمية (٧٢٨هـ) على مراعاة مقاصد الشارع عند تعيين الولاة، والاجتهاد في ذلك حتى يكمل في الناس مالا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها[٢].

ولهذا فليس دقيقًا = تغليب استعمال مفهوم السياسة الشرعية للإشارة إلى التدابير الزاجرة عن سوء استعمال الأحكام والمباحات الشرعية، بينما الملاحظ أن السياسة الشرعية هي نوع من الاستصلاح، فالصلة وثيقة بين الاستصلاح والسياسة الشرعية حتى إن الأمثلة على أحدهما تصلح غالبا أمثلة على الآخر[٣].

ولهذا ساق ابن القيم (٧٥١هـ) جملة من الأمثلة على سياسة الخلفاء الراشدين، وهي سياسة قائمة على التفسير المصلحي للنّصوص. كما نصّ على ذلك بقوله:» هذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن والسنة«[٤]. أي تفسير للمصالح التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة.

المطلب الثاني: الأحكام المشروعة على سبب وعلة.

الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام التي مبناها على قياس، أو مصلحة، أو عرف أو عادة. أمّا الأحكام التي جاءت النّصوص بتأسيسها وتقعيدها؛ فهذه لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة، ولكن وسائل تطبيقها قد تتغيّر باختلاف الزمان والمكان[٥].

وقد أشار ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى هذين النوعين[٦]:

النوع الأول: وهو ما شرعه الشارع شرعا لازما؛ فهذا لا يمكن تغييره؛ لتوقّف النسخ بوفاة النّبيّ ﷺ، ولا يظنّ بأحد من العلماء أنه يقصد بتغيّر الأحكام هذا؛ ولا سيما الصحابة رضي الله عنهم ؛ خاصّة الخلفاء الراشدون؛ فالقول بهذا يفتح باب التبديل في

١ انظر: قواعد الأحكام (١٠٥/١).

٢ انظر: السياسة الشرعية (ص: ٢٩)

٣ انظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا (١٣٧/١-١٣٩)، التحرير والتنوير (٢٧١/٨).

٤ الطرق الحكمية، ابن القيم (ص: ١٩).

٥ المدخل الفقهي العام، الزرقا (٩٤١/٢-٩٤٢).

٦ انظر: الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (٣/ ٢٥٩-٢٦٠).

الدين، كما قالت النصارى من: أن عيسى عليه السلام جوّز للعلماء فيهم أن يحرموا ما يرون تحريمه مصلحة، ويحلوا ما يرون تحليله مصلحة، و هذا ليس دين المسلمين ولا كان أصحاب النبيّ ﷺ يجوّزون ذلك لأنفسهم، ومن اعتقد أنهم يستحلّون ذلك فإنه يستتاب كما يستتاب أمثاله؛ فإنّ الجائز هو اجتهاد الحاكم والمفتي فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

النوع الثاني: ما شرعه الشارع شرعا معلقا على سبب وعلة. وهذا إنما يكون مشروعا عند وجود سببه كإعطاء المؤلفة قلوبهم؛ فإنه ثابت بنصوص الكتاب والسنة، ولكن عمر – رضي الله عنه – استغنى في زمانه عن إعطائهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه؛ لا لنسخه.

وإلى قريب من هذا التقسيم أشار ابن القيّم (٧٥١هـ)[١].

وهذا متقرّر عند الأصوليّين، وذلك أن العلل قد ينعدم حكمها في بعض المواضع، لا لخلل في أركانها وذواتها، وإنما لعدم مصادفة هذه العلل لمحالّها، أو شروطها، أو أهلها، ومثال هذا حكم القطع في السرقة، فإن وصف السرقة هو علة حكم القطع، وينتقض حكمها بسرقة ما دون النصاب، أو سرقة الصبي، أو السرقة من غير حرز[٢].

ونبّه الشاطبي (٧٥١هـ) على أنّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد = ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب الشرعيّ؛ لأن الشريعة موضوعة على أنها دائمة أبدية ، وإنما الاختلاف هنا معناه أن العوائد إذا اختلفت؛ فإنّ كل عادة ترجع إلى أصل شرعي يحكم به عليها، ومثّل على ذلك بالبلوغ؛ فإن خطاب التكليف مرتفع عن الصّبيان ما كانوا قبل البلوغ، فإذا بلغوا وقع عليهم التكليف، فسقوط التكليف عنهم قبل البلوغ ثم ثبوته في حقّهم بعده ليس معناه اختلاف في خطاب الشارع، وإنما وقع لاختلاف العوائد[٣].

وقد جرت عادة العلماء على ذكر مسألة (تغيّر الأحكام) عند كلامهم على القاعدة الفقهية الكبرى (العادة محكمة) [٤] ، لأنّ قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)

---

١ انظر: إغاثة اللهفان، لابن القيم(١/ ٣٣٠-٣٣١).

٢ انظر:شفاء الغليل، الغزالي (ص٤٦١-٤٦٢).

٣ انظر:الموافقات (٢/ ٤٩١-٤٩٢).

٤ انظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ٨٩)، الأشباه والنظائر، ابن نجيم(ص: ٧٩)، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، العبد اللطيف (١/ ٢٩٧).

[١] ، متفرّعة عنها، وهو ما يقرّر مناط التغيّر في الأحكام، وأنّه في الأحكام التي مبناها على المصالح، والأعراف، والعادات.

المبحث الرابع: مآلات التفسير المصلحي للنصوص .

إذا تقرّر أن التفسير المصلحي للنصوص لون من ألوان التفسير المشروع للوحي = وفق المحددات الأصولية التي تواضع عليها أهل العلم؛ فإنّ الكلام على مآلات الأخذ به أمر لابدّ منه حتى ندرك نتائج التمسّك بالمعايير العلمية والمنهجيّة، وعواقب التفلّت من تلك المعايير، مما له أثر في بناء ووضع معالم المقاصد. وسيكون الكلام في هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: المآلات الحسنة للتفسير المصلحي للنصوص.

المآلات الحسنة لإعمال التفسير المصلحي للنصوص كثيرة، وطبيعة البحث تقتضي الاقتصار على ما يتحقّق به المقصود، ومن أمثلة ذلك:

١-التسليم بسلطة النص الشرعي، وتثبيت معانيه في النفوس.

لا يخفى أنّ تقرير معقوليّة المعاني الشرعيّة = يحمل على التسليم بسلطان النصوص الشرعيّة، وتثبيت معانيها في نفوس المكلّفين؛ لأنّ القاعدة المستقرّة (الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد)[٢]. فالمكلفون إذا كشف لهم عن وجه المعاني الشرعية أقنعهم ذلك وسلّموا منقادين لها؛ لأنّهم يربطونه بالمعنى العامّ الذي هو المصلحة الشرعيّة[٣]، وهي ما يطلق عليها القفال الشاشي (٣٦٥هـ) العلّة العامّة[٤]. وهي كون الشرائع جاءت على وفاق العقول، والغايات الفاضلة في السياسات، وفي جملة ذلك بيان أن الله تعالى عرّف عباده أنّه إنّما تعبّدهم باستصلاحهم بالشرائع[٥].

---

١ انظر: مجلة الأحكام العدلية، مجموعة من العلماء، المادة ٣٩ من المجلة(ص: ٢٠)، شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا (ص: ٢٢٧)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، محمد البورنو(ص: ٣١٠)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد الزحيلي (١/ ٣٠٣)، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، لبكر أبو زيد (١/ ٨٤).

٢ وهي قاعدة محل اتفاق. انظر: المحصول للرازي (٥/ ١٧٣)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٨٥)، نفائس الأصول، (٧/ ٣٢٨٢)، الموافقات (١/ ٢٣٤)، معلمة زايد (٣/ ٣٢٥).

٣ انظر: محاسن الشريعة، القفال (ص ١٦).

٤ انظر: المصدر السابق (ص٢٠).

٥ انظر: المصدر السابق (ص٢٦).

والنفوس ميّالة إلى قبول الأحكام الشرعيّة المعلّلة، وهي إلى تلك الأحكام أسكن، وبالتصديق بها أجدر؛ لما يتحقّق لها من الطمأنينة، إذ يجد العقلاء من نفوسهم فرقًا بين قبولها انتقاض الوضوء بالأكل من لحم الجزور، وبين الانتقاض بمسّ الفرج؛ لأنّ في المسّ للفرج مخيلا مناسبا لحكم الانتقاض، وهو كون الفرج محلّ الخروج للخارج الناقض بنصّ الحديث، ولهذا اشترط بعض الفقهاء في المسّ أن يقع بشهوة ليكون مِظنّة لحصول الناقض المناسب(١).

ولذا صارت العلة المناسبة راجحة على العلّة غير المناسبة، ومثلها العلل التي هي أكثر مناسبة ترجّح على غيرها لمزيّة في العلّة المناسبة، وهي زيادة القبول في العقل؛ لأن عقول المكلفين أسرع في الانقياد، وأشد في القبول للعلل المناسبة، والعلل التي هي أكثر مناسبة(٢).

ويرى ابن عاشور (١٣٩٣هـ) أنّ في بيان الحكمة الشرعيّة تخفيفا من مشقة التكاليف، وفيه تعويد المكلفين بتلقّي الشريعة معللة مذللة، ذلك أنّ أن حكمة التكليف تعتمد جلب المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ قد تكره الطباع شيئا وفيها نفعها، وقد تحب شيئا وفيها ضررها، وشأن جمهور الناس غفلتهم عن العاقبة والغاية أو جهلهما، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرّض الناس على الأفعال والتروك باعتبار غاياتها وعواقبها(٣).

٢-تحقيق الاستجابة الطوعيّة، والرضا النفسي بكمالات الدين ومحاسنه.

يرى الغزالي (٥٠٥هـ) أنّ الإحاطة بمحاسن الشرع يورث طمأنينة النفوس، وثلج الصدور؛ ويشير إلى أنّ هذا لا يحصل من التحكّم الجامد، حيث إنّ وقوف المكلفين على وجه المصلحة = يطمئن النفوس، ويقودها للقبول عن طوع، وتترقّى عن مرارة التقليد وقهر التحكم، وذلك من تأثير المعرفة بمحاسن الشريعة وفعلها في استمالة القلوب للإذعان والاطمئنان(٤).

---

١ انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٢١).

٢ انظر: المصدر السابق (٣/ ٧١٧).

٣ انظر: التحرير والتنوير (٢/ ٣٢١-٣٢٢).

٤ انظر: شفاء الغليل (ص: ٥٤١).

ويشير ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى أنّ قلوب العباد إلى ما فهمت حكمته ومصلحته؛ أسرع انقيادا، ونفوسهم إذا ما تطلع على مصلحته أعطش أكبادا[١].
ولهذا قرّر جماعة من الأصوليّين التفسير المصلحي لبقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال، وذلك ليس لمصلحة المسلمين؛ بل لأجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين؛ ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده[٢].

المطلب الثاني: المآلات السيّئة للتفسير المصلحي للنصوص.

التوسع في هذا اللون من التفسير له مآلات خطيرة على بناء ووضع معالم المقاصد. وهذا ما دفع ببعض أهل العلم إلى قصر علم المقاصد على العلماء وعدم بثّه بين عامّتهم؛ لأنّ استجابة العباد لربّهم، وامتثالهم لشريعته لا تتوقف على معرفة حكمته في أمره ونهيه، وليس صحيحا أنّهم في حال خفاء الحكمة والمصلحة يعطلون أمره ونهيه، فهذا من عدم تعظيم الربّ وشرعه، فالأصل هو التسليم لأمر الله وحكمته، سواء ظهرت للعباد حكمة الشارع أو لم تظهر؛ فإن ذَكَر الشارع حكمة التكليف، وفقهها عقل المكلفين = كانت زيادة في بصيرتهم ودعوتهم للامتثال، وإن لم تظهر لهم حكمته لم يوهن ذلك انقيادهم ولم يقدح في امتثالهم[٣].
ولذا فإنّ هناك العديد من المآلات السيئة لتوظيف التفسير المصلحي بلا ضوابط، ومن أمثلة ذلك:

١-إضعاف سلطة النصوص الشرعية.

حفظ حرمة النص مقصد من مقاصد الشارع. وإذا عاد التفسير المصلحي للنصوص على هذا المقصد بالإبطال، فهو تفسير باطل؛ لأن القاعدة المقرّرة في هذا الباب :»كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل»[٤].
والتوسّع في التفسير المصلحي = يوهن من سلطان النصوص في المصالح الضرورية والحاجيّة والتّحسينيّة. وهذا لا يخفى أنّه غرض من أغراض التّداول الحداثيّ لنظريّة المقاصد.

١ انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية (ص: ٤٨٥).

٢ انظر: الإحكام، الآمدي (٤/ ٢٧٦)، الفروق، القرافي (٣/ ٣٠) أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٦٢٢).

٣ انظر: الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن القيم (٤/ ١٥٦١).

٤ انظر: الموافقات (١/ ٢٨٨).

وتتلخّص أشكال هذا الإضعاف لسلطة النصوص الشرعية في أمرين:
الأول: إلغاء ما اعتبره الشارع من المصالح؛ بدعوى التفسير المصلحي للنصوص.
الثاني: اعتبار ما ألغاه الشارع من المصالح؛ بدعوى التفسير المصلحي للنصوص.
ومن المقرّر أصوليّا تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام، مصالح معتبرة، ومصالح ملغاة، ومصالح مرسلة[١].
والمدرسة الحداثيّة لا ترى أنّ ثمّة مقاصد ومصالح ثابتة للنّصوص؛ لأنّ تحديد هذه المقاصد والمصالح متروكة للبشر يفصلونها، ويحددونها تبعا لظروف الحال وواقع المجتمع[٢].
وأيّ محاولة لضبط معاني النصوص ومقاصدها، والربط بين ألفاظها ومعانيها، هي محاولة لتجميد الشريعة، وإساءة لحقيقتها، وتشويه لمعانيها ومقاصدها[٣].

٢-التفسير المادي للنصوص وأحكامها.

هناك بون شاسع بين مفهوم (عقل المعاني) الذي سبكه الشافعي (٢٠٤هـ)كما تقدّم، وبين (الاستخدام النفعي للتراث) كما في خطاب المدرسة الحداثيّة[٤].

حيث ينتهي التفسير المصلحي للنصوص عند الحداثيّين إلى أنّ جوهر الشريعة وروحها ومغزاها ومعناها هي العلمانية، فهي – في نظرهم – أساس الوحي، والتأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين؛ فالوحي علمانيٌّ في جوهره، والدين طارئ عليه من صنع التاريخ[٥]. وهكذا يضفي التفسير الحداثي على مصالح النصوص لباسا عقلانيا تمتد جذوره للفلسفة اليونانية، والحضارة الغربية؛ إيذانا بفصل سلطان الوحي عن مصالح العباد، الضرورية والحاجية والتحسينية، ويقوم هذا الادعاء على أن الأحكام الشرعية معللة بمراعاة مصالح الناس الدنيوية[٦].

---

١ انظر تفصيل ذلك: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٧/ ٢٧٢-٢٧٥).

٢ انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص١٠٦-١٠٧).

٣ انظر: المصدر السابق (ص١١٠)، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد (ص١٠١).

٤ انظر: الخطاب التأويل، لنصر أبو زيد (ص٨٠).

٥ التراث والتجديد، حسن حنفي ص٦٩. نقلا عن العلمانيون، للطعان (ص ٣٩١)، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٦٤).

٦ انظر: روح الدين، طه عبد الرحمن (ص٣٧٧).

وهذا التفسير المادّي للنّصوص الشرعيّة وأحكامها، وإلباس الوحي لباس العلمانيّة = هو منتهى الغلوّ الحداثي، في إقصاء حقيقة الدين من واقع الحياة.

ولاريب في بطلان هذا التفسير الذي يجعل المصالح والمنافع المادّيّة، والمفاسد والمضارّ المادّيّة هي الأصل في تفسير النصوص، بينما هي مصالح، ومفاسد تابعة، لا تقدّم على المصالح والمنافع الأصليّة التي بها صلاح العقول والقلوب، والمفاسد والمضارّ الأصلية التي بها فساد العقول والقلوب، وقد قال النبي ﷺ: « ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهي القلب»[١]، فأعظم الصلاح في أوامر الشريعة ما به صلاح العقول والقلوب، وأعظم الفساد في نواهي الشريعة ما به إفساد العقول والقلوب التي هو ملوك الأبدان، وما منع الشارع هذه المفاسد والمضارّ إلا لأنّها تصدّ عما خلقت له القلوب والعقول من المصالح والمنافع في ذكر الله وطاعته[٢]. ولهذا فمصالح القلوب مقدّمة على مصالح الأبدان، ومصالح الأبدان مقدّمة على مصالح الأموال، ولذا قدم الفقهاء في كتبهم ربع العبادات على ربع المعاملات وبهما تتم مصلحة القلب والبدن، ثم ذكروا ربع المناكحات؛ لأن تلك مصلحة الشخص، وهذا مصلحة النوع الذي يبقى بالنكاح، ثم لما ذكروا المصالح ذكروا ما يدفع المفاسد في ربع الجنايات[٣].

---

١ البخاري (١/ ٢٠) (٥٢)، مسلم (٣/ ١٢١٩) (١٥٩٩).

٢ انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٢/ ٢٣١).

٣ انظر: المصدر السابق.

الخاتمة

أحمد الله تعالى على ما يسره من كتابة هذا البحث، وأختم ببعض النتائج والتوصيات على وجه الإيجاز:

أولا: أهمّ النتائج:

١. مصطلح التفسير المصلحي من المفاهيم التي استحدثت عند الباحثين المعاصرين في المقاصد، ويمكن أن يعرّف بأنه إعمال المنافع الشرعيّة في بيان كلام الشارع، واستنباط الأحكام منه، وتنزيلها على الواقع.
٢. من أقدم المفاهيم ذكرًا في كتب الأصوليّين مفهوم (عقل المعاني)، وهو من التعبيرات الأصولية التي تشير إلى عراقة التفسير المصلحي للنصوص في الدرس الأصولي.
٣. التفسير المصلحي المعتدل للنصوص هو لون من ألوان التفسير المشروع للوحي.
٤. التفسير المصلحي هو تفعيل لوظيفة المقاصد، وتمتين لعلاقتها بنصوص الشارع، وهو قضية لها ضوابطها ومحدّداتها الموضوعيّة الحاكمة على توظيفها، واستثمارها.
٥. السياق التاريخي لمفهوم التفسير المصلحي للنصوص يشهد بأنّ اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من العلماء كانت موافقة للنصوص، ومراعية لمصالحها، وأنهم كانوا يراعون التفسير التعبّدي للنصوص، كما يراعون التفسير المصلحي للنصوص، وينكرون توظيف المصلحة في معارضة نصوص الكتاب أو السنة.
٦. من المحدّدات المنهجية في التفسير المصلحي اعتبار النّصّ، وفهم السلف الصالح، وهما قضيّتان حاكمتان على كل فهم أو تأويل، ولهما أثر بالغ في بناء ووضع معالم المقاصد.
٧. اعتبار الصلة بين مسالك التعليل ومقاصد التشريع من المحدّدات المنهجيّة للتفسير المصلحي للنصوص.
٨. الإيغال في النظر العقلي عند إعمال التفسير المصلحي للنصوص = من مزالق التفسيرات المعاصرة للنصوص.
٩. من مجالات التفسير المصلحي: نصوص الكتاب والسنة العامّة والمطلقة، وما جاء من الأحكام مبنيًّا على علة أو عرف أو مصلحة.
١٠. من المآلات الحسنة لإعمال التفسير المصلحي للنصوص = أنّه يحمل على تثبيت معاني الوحي في نفوس المكلّفين، وبقدر الإحاطة بمحاسن الشرع تورث الطمأنينة النفسيّة، وثلج الصدور.

١١. من المآلات السيئة للمبالغة في التفسير المصلحي للنصوص = أنّه يوهن من سلطان النصوص في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.
١٢. منتهى التفسير المصلحي للنصوص عند الحداثيّين = أنّ جوهر الشريعة وروحها ومغزاها ومعناها هي العلمانية.

ثانيا: أهمّ التّوصيات:

١. ضرورة استقراء اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من العلماء، وإثبات مراعاتهم للتفسير التعبّدي للنصوص، مع أخذهم بالتفسير المصلحي للنصوص، وإنكارهم لتوظيف المصلحة في معارضة نصوص الكتاب أو السنة.
٢. دراسة مركزيّة النّص الشرعي في التفسير المصلحي للنصوص، وإثراء ذلك بالنماذج والأمثلة التطبيقية.
٣. أهميّة جمع أبرز المزالق في التفسيرات المعاصرة للنصوص، وتحليلها، وردّها إلى أصولها والمقولات المؤثرة في قراءتها للوحي، ثم الردّ عليها وبيان انحرافها.
٤. شدّة الحاجة إلى بحث العلاقة وتوطيدها بين مسالك التعليل ومقاصد التشريع، وبيان خطورة الدعوة إلى توهين هذه الصلة.

فهرس المصادر والمراجع

١. الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، سعد العنزي، ط١، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ٢٠١٧م.
٢. الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣. الاجتهاد تصور وممارسة، أحمد خمليشي، ط١، المنصورة: دار الكلمة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٤. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري ، تحقيق: شيخ مصطفى و مدثر سندس، ط١، (د.م). مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٥. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق : د. سيد الجميلي، (د.ط). بيروت: دار الكتاب العربي ، ١٤٠٤هـ.

٦. إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، عبدالرحمن السعدي، ت:أشرف عبدالمقصود، ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٧. الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي، ط٥، بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م.
٨. أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، (د.ط). بيروت: دار المعرفة، (د.ت).
٩. أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ط٥، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤م.
١٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، (د.ط). بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١١. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبدالرحمن بن معمر السنوسي، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.
١٢. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت:مشهور حسن آل سلمان، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
١٣. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، ت:ناصر بن عبدالكريم العقل، ط٧، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
١٤. أليس الصبح بقريب التعليم العربي الإسلامي، محمد الطاهر بن عاشور، ط١، تونس: دار سحنون، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
١٥. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، (د.ط). بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.
١٦. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.
١٧. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير: عبدالقادر عبدالله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط٢، الكويت: ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

١٨. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د. محمد محمد تامر، (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٩. البرهان في أصول الفقه، عبدالملك الجويني، تحقيق:صلاح عويضة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م
٢٠. بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.
٢١. بيان الدليل على بطلان التحليل، ابن تيمية، ت:أحمد بن محمد الخليل، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٥هـ.
٢٢. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ط٣، بيروت: مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
٢٣. تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشرفي، ط٢، بيروت:المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م.
٢٤. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن عاشور، (د.ط). تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ
٢٥. تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين محمود أحمد الزنجاني، ت:محمد أديب الصالح، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢٦. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.
٢٧. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين أبي محمد عبدالرحيم الإسنوي، ت:محمد حسن هيتو، ط١، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٢٨. جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، ط٣، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤م.
٢٩. حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ت سيد سابق، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣٠. الحدود في الأصول، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد حسن، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣١. الخطاب المقاصدي المعاصر، الحسان شهيد، ط١، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م.
٣٢. الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
٣٣. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت:محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ.
٣٤. الدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي، عبدالرحمن ناصر السعدي، ط٢، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٢ ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٣٥. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م.
٣٦. الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبدالصمد شرف الدين الكتبي، ط١، الرياض: مؤسسة الريان-المكتبة المكية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م
٣٧. رسالتان، الرسالة الأولى: التعريف بالإسلام ومحاسنه، والرسالة الثانية:الشريعة الإسلامية ومحاسنها وضرورة البشر إليها، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ط٢، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٣٨. روح الحداثة، طه عبدالرحمن، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م.
٣٩. سنة الترك، محمد الجيزاني، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ.
٤٠. الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، ط١، بيروت: دار قتيبة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٤١. شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت:عبدالمجيد تركي، ط١، تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.
٤٢. شرح النووي على مسلم ، يحيى شرف الدين النووي ، ط٥، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٤٣. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
٤٤. شرح مراقي السعود(نثر الورود)، محمد الأمين الشنقيطي، ت:علي محمد العمران، إشراف: بكر أبو زيد، ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٤٥. الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين، تقديم وتحقيق:محمد عمارة، (د.ط). القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٩م.
٤٦. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، تحقيق : محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، (د.ط). بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨ - ١٩٧٨
٤٧. شفاء الغليل، محمد بن محمد الغزالي، ت:حمد الكبيسي، ط١، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
٤٨. الصارم المسلول على شاتم الرسول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت:محمد عبد الله عمر الحلواني ، محمدكبير أحمد شودري، ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ.
٤٩. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
٥٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٥١. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله، ط٣، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٨ - ١٩٩٨م.
٥٢. ضوابط اعتبار المقاصد، عبدالقادر بن حرز الله، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٥٣. طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، ط١، عمان: دار النفائس، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٥٤. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ط١، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣١م-٢٠١٠م.

٥٥. ظاهرة اليسار الإسلامي، محسن الميلي، ط١، الرياض: دار النشر الدولي، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٥٦. علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٥٧. العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، ط١، الرياض: دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٥٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، ط١، الرياض: مكتبة دار السلام، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٥٩. الفروق، شهاب الدين أحمد إدريس القرافي وبحاشيته إدرار الشروق على أنواء الفروق، لابن الشاط، ت:عمر حسن الخيام، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٦٠. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط٦، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢م.
٦١. قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت:عبدالله بن حافظ لحكمي، ط١، الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٦٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام ، ت: نزيه حماد وعثمان جمعة، ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٦٣. القواعد النورانية الفقهية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد حامد الفقي، ط١، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.
٦٤. كتاب العين، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي،(د. ط). (د. م). دار ومكتبة الهلال. (د. ت).
٦٥. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، ت:طه بن علي بوسريح التونسي، ط١، تونس: دار سحنون، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٦٦. لسان العرب، بن منظور، ط١، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

٦٧. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، ط١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، ١٤٠٠هـ.

٦٨. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (د.ط). بيروت: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

٦٩. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، اختصار:محمد بن الموصلي، ت:الحسن بن عبدالرحمن العلوي، ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٧٠. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، ط٢، دمشق: دار القلم، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٧١. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ.

٧٢. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، ت:محمد سليمان الأشقر، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م

٧٣. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد حسين الجيزاني، ط٩، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٧٤. معجم مصطلح الأصول، هيثم هلال، ط١، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣م.

٧٥. معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو، ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

٧٦. معجم مقاييس اللغة ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، (د.ط). بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧٧. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية»، مجموعة باحثين، ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٧٨. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، محمد بن أحمد التلمساني،ت:محمد علي فركوس، ط٢، مكة - بيروت: المكتبة المكية، مؤسسة الريان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٧٩. مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ط٦، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.
٨٠. المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية، نور الدين الخادمي، ط١، الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٨١. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد اليوبي، ط٣، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.
٨٢. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط٥، مؤسسة علال الفاسي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٨٣. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبدالمجيد النجار، ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م.
٨٤. مقاصد الشريعة، محمد الطاهر ابن عاشور، ط١، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م.
٨٥. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ط٣، القاهرة – الخرطوم: دار الحديث، الدار السودانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٧م.
٨٦. من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ط١، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥م.
٨٧. المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، نور الدين الخادمي، ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٨٨. الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان، ط١، القاهرة: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.







مجلة أصول

تصدر عن
الجمعية العلمية السعودية
لعلم الأصول
و مقاصد الشريعة



لأبحاث و دراسات
أصول الفقه و مقاصد الشريعة





العدد الخامس

شعبان ١٤٤٢ هـ
أبريــل ٢٠٢١ م